

Наталя Яковенко

**Освоєння «чужого» сакрального простору
(католицькі святі та чуда у прикладах
Йоаникія Ґалятовського)¹**

Категорію сакрального простору, на якому оприявнюється «присутність Бога» через чуда, реліквії, чудотворні ікони, стінопис храмів, церковні піснеспіви, обрядові дійства та ін., нещодавно було доповнено поняттям «ієротопії» — наряду/підходу, що пропонує вивчати творення сакральних просторів як наслідок цілеспрямованих дій з актуалізації образів священного чи «спогадів» про нього². Дослідження застосованих при цьому прийомів/засобів дозволяє не лише розширити наші уявлення про соціокультурний поштовх до відповідних зусиль, а й щільніше вписати релігійну свідомість у поле культури як такої. Адже під цим кутом зору тлумачення правд віри постає як мінливе у часі та залежне від багатьох об'єктивних і

¹ За допомогу у доступі до електронних видань латинськомовної агіографії та міракулістики, без яких ця стаття була б неможливою, сердечно дякую Віталію Михайловському.

² Поняття і сам термін уперше сформулював 2001 р. Олексій Лідов. Детальніше див.: Лидов А. М. *Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси* / Редактор-составитель А. М. Лидов. Москва: Прогресс-Традиция, 2006. С. 9–31. Видання Центру Східнохристиянської культури, зосередженого на дослідженні ієротопії сакральних просторів, див. на сайті <http://hierotory.ru>. Мою увагу на цей сайт люб'язно звернув Олександр Надтока.

суб'єктивних обставин достоту так само, як і решта форм людської творчості³.

Ця методологічна пропозиція, як видається, може стати ключем до пояснення несподіваного на тлі попередніх практик Київської православної митрополії (про що детальніше піде мова далі) звернення Йоаникія Галятовського у середині — третій чверті XVII ст. до житій католицьких святих, ба більше — до неозорого арсеналу позажитійних чуд, уживаних латинськими проповідниками з метою морального напучування пастви. Шукаючи відповіді на це, головне, питання, я спершу зупинюся на суто прикладних моментах (які саме житія і міракули використав Галятовський та за якими джерелами), далі розгляну його авторські техніки переказу/перекладу, «уточнення», або й «виправлення» латинських джерел, а після цього спробую простежити стрижневі смислові гнізда нарративних мотивів відібраних ним житійних чуд та композиційні прийоми їх доповнення позажитійними міракулами із численних латинських збірок прикладів (*exempla*). Власне ці деталі «творчої кухні», які опосередковано відображають авторську «програму» та релігійне світовідчуття Галятовського, дадуть змогу у підсумковій частині статті пояснити, принаймні гіпотетично, що спонукало православного книжника вперше доповнити територію «своєї» ієрофанії розповідями про явлення чуд-благодатей у «чужому», католицькому сакральному просторі.

Латинські житія та міракули у православному обігу до Галятовського: читання без оприлюднення

Присутність у середовищах книжників Київської митрополії житій «нових святих» Католицької Церкви та збірників міракул католицького обігу фіксується, хоч і не надто певно, від XV ст. Так, у списку кінця XV ст. зберігся староукраїнський (старобілоруський?) переклад «Золотої легенди» [*Legenda Aurea*] Якопо з Вораццо⁴ — одного з найуживаніших середньовічних житійних компендіумів, звідки приклади чуд мандрували від збірки до збірки упродовж усього Се-

³ Лидов А. М. *Иеротопия. Создание сакральных пространств*. С. 31.

⁴ Бобров А. Г. *Житие Алексея Человека Божия* // Словарь книжников и книжности Древней Руси [далі — Словарь книжников]. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Ленинград: Наука, 1987. С. 128.

редньовіччя⁵. Розповсюдження друкованої книжки прискорило проникнення латинської продукції такого змісту на православні терени. Скажімо, виразні сліди запозичень із грандіозної за обсягом 4-томової «енциклопедії» (*Speculum naturale, Speculum doctrinale, Speculum morale* та *Speculum historiale*) домініканця Вінцента з Бове (Vincentius Bellovacensis; Vincent de Beauvais; 1190–1264), яка вперше вийшла друком у Страсбурзі 1474 р. й пізніше неодноразово перевидавалася як по частинах, так і повністю, Іван Франко зауважив в українських списках апокрифічних євангелій⁶. На котрийсь із передруків Вінцента посилається у своєму «Треносі» Мелетій Смотрицький; видання 1624 р. було у бібліотеці вихованця Києво-Могилянської колегії Симеона Полоцького та, найімовірніше, саме за ним згадує Вінцента Афанасій Кальнофойський у «Тератургемі»⁷. Тут же уміщено посилання на ще одну «настільну книжку» західних проповідників, «Діалог чуд» [*Dialogus miraculorum*] цистеріан-

⁵ Знаменита збірка *Historia Lombardica, quae a plurisque Aurea Legenda sanctorum appellatur*, укладена італійським домініканцем, архієпископом Генуї Якопо з Вораццо (Iacobus de Voragine, 1228/30–1298), містила життя розташованих за порядком літургійного календаря близько 180 святих як ранньохристиянської, так і середньовічної доби. До появи книговидання збірка ходила у списках, яких на сьогодні збереглося до 250, а після першого виходу книжки у світ (Дрезден, бл. 1472) тільки до кінця XV ст. нараховують 143 передруки: 92 латинськомовних і 51 перекладних: Ferzoco, George. *The Context of Medieval Sermon Collections of Saints // Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages* / Ed. By Carolyn Muessig. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 283–284; Witkowska, Aleksandra // *Encyklopedia Katolicka*. Т. 10. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2011. Col. 651–652.

⁶ Зокрема, Псевдо-Матвія (кн. 7, р. 72, 87, 89, 94, 103), Никодима (кн. 6, р. 44, 57–62) і частково у *De Nativitate Beatae Mariae Virginis* (кн. 8, р. 72): *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Т. 2: *Апокрифи новозавітні*. Б. *Апокрифічні євангелія* / Зібрав Іван Франко. Львів: Львівський національний університет, 2006. С. XXXVIII–XXXIX (репринт видання 1899 р.).

⁷ [Smotryc'kyj, Meletij]. *ΘΡΗΝΟΣ To jest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary Theophila Orthologa*. W Winie RP 1610 // *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by David A. Frick*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987. S. 79 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. 1); *Simeon Polockij's Library. A Catalogue* / By Anthony Hippiusley and Evgenija Luk'janova. Köln; Weimar; Wien: Behlau Verlag, 2005. S. 148; Kalnofoyskiego Athanasiusa *Τερατουρημια lubo Cuda*. Z Drukarni Kiiowopieczarskiej roku 1638 // *Seventeenth-Century on the Kievan Caves Monastery / With an Introduction Paulina Lewin*. Cambridge Mass., 1987. S. 188, 270 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. IV).

ця Цезарія Гейстербахського (Caesarius Heisterbacensis; бл. 1180 — після 1240)⁸, що уперше вийшла друком наприкінці XV ст. і далі теж неодноразово перевидавалася. Цю знамениту збірку з 12 книг, яка зіграла величезну роль в утвердженні ідеї чистилища, Цезарій уклав між 1219–1223 р., зібравши в ній «тематичні» чуда, що символізують прямування християнина до потойбічного світу: розкаяння, сила сповіді, спокушання і долання демонських підступів тощо⁹.

Не залишалися поза увагою й збірники чуд пізнього Середньовіччя. Ось уривчасті згадки про їх побутування: у бібліотеці Києво-Могилянської колегії була аж у двох примірниках збірка недільних проповідей «Спи спокійно» [*Dormi secure*] німецького францисканця Йогана Верденського (Ioannes Quintinus de Verdena, Johannes von Werden; 1380–1438)¹⁰, насичена величезною масою *exempla*; цій же бібліотеці належала збірка богородичних міракул саксонського проповідника Мефрета (Meffreth, Petrus Meffordis? XV ст.) «Сад Цариці» [*Hortulus Reginae*], бо саме за примірником, привезеним із Києва до Москви 1652 р., колишній чернець Київського Братського монастиря Арсеній Корецький-Сатановський здійснив переклад (не надрукований) Мефретової «марійної енциклопедії» церковнослов'янською¹¹. Примірник перевиданої 1496 р. у Гагенау популярної збірки прикладів німецького домініканця Йогана Герольта (Johannes Heroltus alias Discipulus; Johann Herolt; † 1468), уперше надрукованої у Нюрнбергу 1480 р. як додаток до його проповідей під назвою «Комора прикладів» [*Promptuarium exemplorum*], належав уже згаданому Симеону Полоцькому; у його ж бібліотеці фіксується Мефрет, виданий разом із «Золотою легендою» Вінцента з Бове 1503 р.¹² На шалену запотребованість проповідниками усіх цих книжок вказує число їх перевидань у перекладі з латини: тільки між 1450–1520 рр. у різних друкарнях За-

⁸ Kalnofoyskiesgo Athanasiusa *Тератопурґица lubo Cuda*. S. 238.

⁹ Див. детальніше: Ле Гофф, Жак. *Рождение чистилища* / Перевод В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург: У-Фактория, 2009. С. 448–463.

¹⁰ Charipova, Ludmila V. *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780*. Manchester and New York: Manchester University Press, s.a. P. 190–191.

¹¹ Харлампович К. В. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. Т. 1. Казань, 1914. С. 140–141.

¹² *Simeon Polockij's Library. A Catalogue* / By Anthony Hippisley and Evgenija Luk'janova. Köln; Weimar; Wien: Behlau Verlag, 2005. P. 99.

хідної Європи різними мовами Герольт виходив 84 рази, Йоган Верденський — 31, а Мефрет — 15 разів¹³.

До цієї «зливи пропозицій» треба долучити й не менш знамените «Дзеркало прикладів» [*Speculum exemplorum*] — анонімну збірку дидактичних новел і чуд, що почала формуватися від середини XII ст., а завершеного складу набула в першій публікації у Девентері 1481 р. Егідієм Авріфабером (Egidius Aurifaber). Після кількох пізніших передруків світ побачило доповнене й упорядковане за іншим принципом видання 1602 р. нідерландського єзуїта Йогана Майора (Johannes Maior, Hans Maior) «Велике дзеркало прикладів» [*Magnum speculum exemplorum*], і власне з нього було здійснено польський переклад єзуїта Шимона Висоцького (Краків, 1621, 1633). Перші переклади з «Дзеркала» на території Київської митрополії, за спостереженням Івана Франка, датуються XVI ст., а в бібліотеці Полоцького зафіксовано польську версію видання 1633 р.¹⁴.

Врешті, чергову хвилю інформацій принесли в другій половині XVI ст. перші «критичні» компендіуми житій, укладені Луїджі Ліпомано (Aloisius Lippomanus, Luigi Lippomano; 1496–1559), єпископом Верони і, до речі, папським нунцієм у Короні Польській (1555–1557), і картузіанцем з Кельна Лаврентієм Сурієм (Laurentius Surius; Sauer; 1522–1578). Восьмитомовий агіографічний звід Ліпомано «Життя давніх Святих Отців» [*Sanctorum priscorum Patrum vitae*] побачив світ у Венеції та Римі між 1551–1560 рр., а 7-томовий звід Сурія «Про підтверджені історії святих» [*De probatis sanctorum historiis*] — у Кельні між 1570–1581 рр. (останній, сьомий, том упорядкував із доповненнями уже по смерті Сурія картузіанець Якуб Мосандер, а короткий переказ в одному томі, теж із певними поправками, — у 1605 р. секулярний клірик Франциск Гарей). Обидва зводи, і Сурієв і Ліпомано, охоплювали як візантійські житія ісповідників, пустельників і мучеників, так і житія «нових», католицьких святих, причому те й друге апелювало до «доказових», звірених і авторитетних джерел.

¹³ Thayer, Anne T. *Ramifications of Late Medieval Preaching: Varied Receptivity to the Protestant Reformation // Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period* / Ed. by Larissa Taylor. Boston; Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. P. 362.

¹⁴ Франко, Іван. *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.* // Іван Франко. *Зібрання творів*. Т. 41. К.: Наукова думка, 1984. С. 254; *Simeon Polockij's Library. A Catalogue*. P. 97.

З української перспективи важливо, що Ліпомано у 2-му томі оприлюднив переклад латиною насиченої житіями «Церковної історії» Теодорета Кирського, у 5-му він умістив переклад «Лугу духовного» [*Pratum spirituale*] Софронія/Мосха, а в томах 5–7 уперше подав зіставлений за трьома списками переклад величезного за обсягом менологія Симеона Метафраста¹⁵. Власне дякуючи цьому виданню Теодорет, Мосх і Метафраст стають авторитетами для книжників Київської митрополії: усіх трьох згадує перелік використаної літератури («*Authorowie ktorych świadectwa w tey książce citowały*») у «Треносі» Мелетія Смотрицького та аналогічний «*Syllabus*» Кальнофойського¹⁶. Ба більше, саме за виданням Ліпомано у Києві було перекладено й видано 1628 р. Мосхів «Луг духовний», що містив близько 300 житій ранньохристиянських пустельників та аскетів, причому навіть із повторенням передмови веронського єпископа¹⁷.

Останньою краплею у наповненні «книжкового ринку» Київської православної митрополії католицькими житіями наприкінці XVI — на початку XVII ст. став виданий єзуїтом Петром Скаргою (1536–1612) переказ/переклад компендію Сурія. Звід Скарги під назвою *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok*, доповнений певною кількістю житій польських святих, уперше побачив світ у Вільно 1579 р., а потому лише до середини XVII ст. був передрукований у Кракові з деякими доповненнями та уточненнями аж 11 разів¹⁸ (четверте видання 1598 р. фіксується у бібліотеці Симеона Полоцького¹⁹).

Насамкінець варто згадати ще одну монументальну за обсягом працю, насичену чудами, що на неї можна натрапити в згад-

¹⁵ Ceccherelli, Andrea. *Od Suriusza do Skargi. Studium porównawcze o «Żywotach Świętych»* / Przełożyła Monika Niewójt. Izabelin: Świat literacki, 2003. S. 43–44 (Nauka o literaturze polskiej za granicą pod redakcją naukową Aliny Nowickiej-Jezowej, t. VIII).

¹⁶ [Smotryc'kyj, Meletij]. *ΘΡΗΝΟΣ To jest Lament*. S. 16; Kalnofoyskiego Athanasiusa *Τερατοῦργηα lubo Cuda*. S. 135.

¹⁷ *Лимонар сиречь цвѣтник во святых отца нашего Софрония, патриархи Єрусалимского. Составлен же Иоанном иеромонахом*. Київ: друкарня Спиридона Соболя, 1628 (наступне перевидання: Кутейно, 1632).

¹⁸ *Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*. T. 3: Hasła osobowe N — Z / Pod kierownictwem Romana Pollaka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1965. S. 236.

¹⁹ *Simeon Polockij's Library. A Catalogue*. P. 132.

ках про коло читання киево-могилянських вихованців другої чверті — середини XVII ст. Мова про своєрідну «енциклопедію» німецького ерудита XVI ст. Теодора Цвінгера «Театр людського життя» [*Theatrum vitae humanae*] (I вид.: Базель, 1565; наступні, вже у семи томах, із доповненнями та алфавітним упорядкуванням бельгійського клірика Лаврентія Бейерлінка під назвою *Magnum theatrum vitae humanae*: Кельн, 1631; Ліон, 1656). Котресь із видань Бейерлінка фіксується серед книжок Єпифанія Славинецького (тут його описано як «Великое зрелище жития человеческого латинская»²⁰), а всі томи за виданням 1631 р. — у бібліотеці Симеона Полоцького.

Як бачимо, католицьку літературу житійного та міракульно-го жанрів православні інтелектуали читали, ба навіть подеколи використовували у власних працях — утім, доволі своєрідно. Скажімо, Мелетію Смотрицькому Вінцент з Бове знадобився не як автор міракул, а для підкріплення власних міркувань про місце охрещення імператора Константина Великого²¹. Так само й Афанасій Кальнофойський залучає не ехемпла з Вінцента, а його авторитет при обговоренні різниці поміж чудом (*miraculum*) як проявом Божої ласки та дивовижним явищем (*mirabilium*)²². Щоправда, в одному випадку київський ієромонах усе ж «проговорився», назвавши, услід за Вінцентом, місце дивовижі — Констанцьку дієцезію, де жінка буцімто народила левеня: ця історія так його вразила, що він емоційно додає: «Czytay rzecz dziwna»²³. Утім, ще одне ехемплум із Цезарія Гейстербахського (про чудо забезпечення потреб Гейстербахського цистеріанського абатства) Кальнофойський переказує «обережніше», тобто просто не згадує, що Бог явив це благодіяння обителі католиків²⁴.

Ще складнішими були взаємини православних книжників із працями Петра Скарги, на що вочевидь вплинула репутація знаменитого польського єзуїта як антиправославного полеміста. З одного боку, книжки Скарги були в бібліотеках: для прикладу, збірки його пропо-

²⁰ Шляпкин И. А. *Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.)*. СПб.: Типография А. Граншель, 1891. С. 73.

²¹ [Smotryc'kyj, Meletij]. *ΘΡΗΝΟΣ To jest Lament*. S. 97 (посилання: Vincenti lib. 14 Histori).

²² Посилання: Apud Vincen. lib. 17, с. 54 (Kalnofoyskiego Athanasiusa *Тερατοуρημα lubo Cuda*. S. 188).

²³ Там само, с. 270 (Посилання: Appen. do Vincentiusa traduit).

²⁴ Там само, с. 238 (Посилання: Caesarius, lib. 4, с. 65).

відей *Kazania na niedziele i święta całego roku* та *Kazania przygodne* фіксуються у книгозбірні Києво-Могилянського колегіуму з власноручними помітками Петра Могили²⁵, *Żywoty Świętych* — як уже згадувалося, у бібліотеці Симеона Полоцького, а Касіян Сакович пише, що в Дубно він читав у церкві замість проповіді життя Скарги «w ruskim języku»²⁶. З другого боку, українські трактати далеко не рясніють посиланнями на Скаргу. Так, у «Патериконі» Сильвестра Косова 1635 р. ім'я польського єзуїта згадано єдиний раз — у першій відсилці до виданого Скаргою скороченого перекладу *Annales Ecclesiastici* Чезаре Бароніо²⁷, а в Кальнофойського — те саме, проте без імені видавця, і вдруге, так само без імені, при використанні Скаржиного зводу житій²⁸.

Особливо виразно «фігуру замовчування» латинських джерел бачимо у текстах Симеона Полоцького, якому довелося жити й працювати у Москві, тобто в середовищі, більш категоричному щодо «латинників». Дослідники простежують запозичення Полоцьким апокрифічних легенд та оповідок про чуда із «Золотої легенди» Якопо з Вораццо, «Великого дзеркала прикладів», Вінцента з Бове та «енциклопедії» Цвінгера/Бейерлінка²⁹, а в не надрукованій праці «Вінець віри» він наводить фрагмент із життя бл. Августина, найімовірніше, теж за «Золотою легендою», проте вказівок на джерела своїх запозичень скрізь послідовно уникає³⁰.

²⁵ Charipova, Ludmila V. *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev*. P. 186.

²⁶ Архив Юго-Западной России. Ч. I, т. 9. С. 302.

²⁷ Kossowa Silvestra *Патерикон або Żywoty ss. Oycow Pieczarskich*. W drukarni S. Ławry Pieczarskiej roku 1635 // *Seventeenth-Century on the Kievan Caves Monastery*. S. 14 (посилання: Baroniusz według księdza Skargi).

²⁸ Kalnofoyskiego Athanasiusa *Тератουρґґґа lubo Cuda*. S. 171 (посилання: Baronius editiey krakowskiej); S. 216 (посилання: W Żywotach Św.).

²⁹ Белецкий А. И. *Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории* // Олександр Білецький. *Зібрання праць*. Т. 1: *Давня українська і російська літератури*. К.: Наукова думка, 1965. С. 371–415; Його ж. *Повествовательный элемент в «Вертограде» Симеона Полоцкого* // Там само, с. 430, 439–449. Див. теж: Киселёва, Марина. *Интеллектуальный выбор России во второй половине XVII — начале XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености*. Москва: Прогресс-Традиция, 2012. С. 271, 278.

³⁰ Корзо М. А. *Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками XVII века*. Москва: Институт философии РАН, 2011. С. 55–60.

У підсумку можемо констатувати, що католицькі житія та збірники чуд більшою чи меншою мірою кружляли в середовищі книжників Київської православної митрополії першої половини — середини XVII ст. З цього випливає, що могилянські вихованці вже володіли певним обсягом знань про сакральний простір «латинського світу», ширший за догматичні розходження, проте воліли цього або не афішувати взагалі, або згадувати безадресно, аби не провокувати читача до думки, що явлена в чудях благодать проливається на католиків такою самою мірою, як і на православних. Уперше цю «неписану конвенцію» замовчування порушив Йоаникій Галятовський, про що й піде мова далі.

Вибірка католицьких житій та міракул Йоаникія Галятовського: іменний склад і географія

Про життя Йоаникія Галятовського (бл. 1620–1688) залишилося небагато свідчень³¹. Упродовж 1640-х рр. він навчався в Києво-Могилянській колегії, де перебував чи вчився далі — неясно, а повернувшись, почав з 1657 р. викладати у своїй Alma Mater; між 1658–1664 рр. був її ректором, після чого кілька років, за власними словами, знову «блукал», аж врешті 1669 р., на запрошення чернігівського архієпископа Лазаря Барановича, став архимандритом Єлеського Успенського монастиря в Чернігові, де мешкав до смерті. Натомість із творчою спадщиною клопотів немає: Галятовський був одним із найплідніших православних авторів середини — другої половини XVII ст., свого роду взірцем тогочасної «київської ученості». Його перу належить 16 богословських, гомілетичних і полемічних друкованих праць — вісім українською та вісім польською мовами, причому деякі з них перевидавалися по декілька разів, а українські перекладалися, отже, користувалися чималою популярністю³².

³¹ Давніші розвідки про життя Галятовського підсумовано у біограмі: Синкевич Н. А., Підгайко В. Г. *Йоанникий (Галятовский, Голятовский)* // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 25. Москва, 2011. С. 78–82.

³² Найновіший детальний огляд першовидань та передруків творів Галятовського, а також їх перекладів іншими мовами див.: Левченко-Комисаренко Т. Л., Підгайко В. Г. *Йоанникий (Галятовский, Голятовский). Сочинения* // Там само. С. 82–100.

Прикметно, що спадщина Галятовського виразно ділиться за мовною ознакою. По-польськи написано полемічні праці, адресовані «зовнішньому» читачеві (одну з них, антиюдейський трактат «Месія правдивий», спершу виданий українською, було за кілька років перекладено й надруковано також по-польськи), натомість казання та збірки чуд для проповідницького вжитку є українськомовними, тобто автор призначав їх для «внутрішнього вжитку» (винятком була тільки невеличка 7-аркушна брошура *Skarb pochwały z każdej nauki wyzwoloney* з порадами проповідникам про способи уславлення Матері Божої).

Отож чуда, про які піде мова, зосереджено у гомілетичній продукції та, меншою мірою, у «Месії правдивому». Йдеться про такі твори: *Ключ розумѣнія* (Київ, 1659; далі — КР-1); *Ключ розумѣнія* (Львів, 1665; далі — КР-2); *Небо новое* (Львів, 1665; далі — НН); *Месія правдивий* (Київ, 1669; далі — МП); *Скарбница потребная и пожитечная* (Новгород-Сіверський, 1676; далі — СП); *Боги поганскіи* (Чернігів, 1686; далі — БП); *Души людей умерлых* (Чернігів, 1687; далі — ДУ)³³. Усі ці книжки написано «простою» мовою, що вказує на «демократичного» адресата — передусім майбутнього (чи актуального) священика, який зміг би застосувати і взірці проповідей, і приклади чуд у власних казаннях. Сам Галятовський передбачав їх використання ще ширше³⁴:

[...] можуть священники в цркви читати на утрени для науки людем...
Могут читати и законники в цркви того ж часу, могут читати и в трапезѣ под час обѣду албо вечери. З тых чудов могут и казнодѣи помоч мѣти на казаня..., беручи их и апплѣкуючи до своєї мовы...

³³ Далі я посилатимусь на ці праці, подаючи номер сторінки після абрєвіатури прямо в тексті. Пагінацію першого видання «Ключа розуміння» (КР-1) буде наведено за факсимільним передруком Костянтина Біди (Біда, Константин. *Іоанікій Галятовський і його «Ключ Розумѣнія»*. Рим: Український Католицький університет, 1975), а сторінки решти праць, крім «Месії правдивого», — за перевиданням Інни Чепіги (Галятовський, Іоанікій. *Ключ розуміння* / Підг. І. П. Чепіга. К.: Наукова думка, 1989). Трактат «Месія правдивий» було опрацьовано за стародруком, де текст пагінується для різних частин твору окремо, тож, аби уникнути плутанини, я посилатимусь на власну наскрізну нумерацію.

³⁴ Тут і далі цитую у спрощеному варіанті, опускаючи твердий знак наприкінці слова та передаючи літери *я* і *ω*, відповідно, через *я* та *o*; літеру *ѣ*, як непевну у тогочасній вимові, збережено.

Тыми чудами могут всѣ хрстіяне православнии вѣру свою спирати ... и сами ся в добрых учынках будовати... (НН. 245).

Як бачимо, Галятовський орієнтується на «масового» користувача. Разом з тим він послідовно вказує на полях своїх праць використану літературу, що напозір суперечить «масовому призначенню». Це нашттовхує на думку, що, стисло переказуючи чудо із тексту якогось автора, Галятовський опосередковано «радить» читачеві самому перечитати цей твір. Абсолютна більшість житійних чуд у його творах оповідає про звичних героїв — знаних за церковними читаннями з Прологів, Міней і Тріюдей ранньохристиянських ісповідників, пустельників та мучеників, хоч пов'язані з ними чуда Галятовський переказує за латинськомовними джерелами (цей парадокс вимагає окремої розмови). До святих «загальнохристиянського фонду» додано певну кількість прикладів із житій київських угодників за «Патериконом» Сильвестра Косова, а також двох афонських і трьох московських святих. Тут за джерело послужили дві книжки: видана 1658–1659 р. в Іверському Валдайському монастирі компіляція афонського монаха Стефана Святогорця «Рай мысленный»³⁵ та котресь із московських видань Прологу (Галятовський у посиланнях називає його «Пролог московський»)³⁶. Натомість радикальною новацією є впровадження житій католицьких святих, чиї дні пам'яті Православна Церква не вшановувала. Загальне співвідношення житійних героїв у всіх розглянутих працях виглядає так:

Ранньохристиянські святі «спільного фонду»	125
Католицькі святі	27
Православні афонські святі	2 (Петро Афонський, Афанасій Афонський)
Московські святі	3 (Антоній Римлянин, Михайло Чернігівський, Сергій Радонезький)
Київські святі	11 (Алімпій Іконописець, Антоній Печерський, Афанасій Затворник, Борис/Гліб, Еразм, Євстратій Посник, Лаврентій Затворник, Никон, Нифонт, Тит Пресвітер, Феодосій Печерський)

³⁵ Детальний аналіз походження і складу цього тексту див.: Буланін Д. М. *Приложение // Словарь книжников*. Ч. 2, вып. 3. С. 538–557.

³⁶ Цей Пролог уперше вийшов друком у 1641–1643 р., пізніше до кінця XVII ст. перевидавався сім разів (Фет Е. А. *Пролог // Словарь книжников*. Вып. 1. С. 380).

Як бачимо, католицькі герої займають ледь більше 17 % описуваного простору святості. Цифра напозір невелика, проте, як ми далі переконаємося, її з надлишком компенсують позажитійні міракули латинського обігу. Оскільки ж автор їх зазвичай «припасовує» до того чи того агіографічного мотиву, маємо розпочати з переліку самих святих (див. додаток № 1). Виглядає він представницько: папа, король-святитель, трое архієпископів і п'ятеро єпископів, абат-засновник Ордену бенедиктинців, четверо монахів-домініканців, трое францисканців, один августиніанець, по одній кармелітці, кларисці, цистеріанці й бегінці, врешті, четверо монахів/монашок із ранніх чернечих спільнот Заходу V–VII ст. Хронологічно переважають особи, що жили у XII–XIV ст., тобто в період, який називають добою «злету християнства» на Заході³⁷. Ба навіть дотримано відносної «гендерної рівноваги»: 9 жінок і 18 чоловіків. Це майже рекорд як на неприхильного до жіноцтва Галятовського (для порівняння, на 125 святих спільного ранньохристиянського фонду у нього реально припадає 14 жінок, бо ще шестеро згадано лише за іменами, а серед православних святих не бачимо жодної). На окрему увагу заслуговує географічний обшир католицького житійного чудодіяння: найгустіше на ньому представлено Італію (13 постатей), далі по низхідній ідуть французькі терени (5), Угорщина (3) та німецькі князівства (2), врешті, по одному святому припадає на Англію, Бельгію, Ірландію та Іспанію.

Позірна строкатість цього переліку, як видається, не є ані випадковою, ані хаотичною. Адже, по-перше, представлено різні «щаблі святості» (папа, володар-святитель, ієрархи, монахи); по-друге, у своєрідний спосіб «прорекламовано» найпомітніші чернечі ордени, хоч сам Галятовський цього не маркує (обережно?); по-третє, підкреслено можливість явлення благодаті як чоловікам, так і жінкам; врешті, по-четверте, географія сакрального простору охоплює практично весь «латинський Захід», причому з акцентом на його першопочатку й осерді — Італії.

Схоже багатоголосся бачимо і в «конвої» житій, тобто у персоналіях звичайних людей, що сподобилися пережити чудо-благодіяння, суголосне за мотивом чудам того чи того католицького святого (до специфіки мотивів ми далі повернемося). Варто застерегти,

³⁷ Пор.: Лінч, Джозеф. *Середньовічна Церква* / Переклав Віктор Шовкун. К.: Основи, 1994. С. 204–334.

що в цій статті йдеться лише про невеликий сегмент переказаних Галятовським міракул. Адже їх у цілому, по всіх його проповідях та збірках чуд, наведено майже 600, відтак за рамками аналізу залишилися цілі комплекси — як «хронологічні», так і «тематичні». Це передусім чудодіяння ранньохристиянських святих та міракули візантійського походження, що належать до «спільного фонду» ієрофанії Православної і Католицької Церков. Поза тим, чималу кількість прикладів пов'язано з покаранням грішників, еретиків, маловірів та юдеїв, що «тематично» не відповідало вибірці Галятовського, спрямованій на прославу побожності. Врешті, не взято до уваги давні пророцтва та чуда «без героїв», тобто явлення/перенесення ікон волею самих Христа й Богородиці.

Отож із цього щонайрозлогішого переліку Галятовський «припасовує» до католицьких житій 67 позажитійних чуд, що сталися у латинському сакральному просторі (див. додаток № 1), причому їх героями виступає дуже строката публіка — від пап і володарів до немовлят та євреїв. Переконливої «доказовості» цим чудам надає те, що лише у дев'яти випадках місце проживання героя та його ім'я не названо: «єдна панна», «єден млоденец», «єден законник» тощо. Неабияк інтригує своєрідна «систематизація» описаних чуд за кількісним ритмом. По чотири чуда у цьому ритмі призначено для володарів (двоє римських імператорів, не ідентифікована мною «Йоанна, королева французька» та ініціатор Реконквісти, перший король Астурії Дон Пелайо), по чотири для пап (Григорій I Великий, Боніфатій IV, Лев III, Сильвестр II), по чотири для єпископів і секулярних кліриків. Щаблем нижче стоять абати: їх, за Галятовським, Бог удостоїв трьома чудами, щоправда, в неостанніх монастирях — Корбійському, Реймському та Гемендорійському. Утім, потрібне число епізодів для ще двох «категорій чудоотримувачів» наштовкує на символічну паралель між монастирською побожністю й безгрішними носіями чистоти — дітьми (в Кремоні, Суасоні та Угорщині), а також новонаверненими християнами (три навернення юдеїв: у Кампанії, в Італії без уточнення місця та в Лондоні). Показово, що для «зовсім чужих» зарезервовано лише по одному чуду: з «єдним татариним» та з «гересіархою» із французького Фереза. На противагу цьому, довкола постатей рядових побожних монахів чуда сконцентровано доволі густо: Галятовський описує 10 таких епізодів, не вказуючи ордену, проте зазначаючи місце події. Врешті, 30 чуд-благодіянь стосу-

ються лаїків, котрі або сподобилися бачити явлення божества, або були врятовані у скрутній життєвій ситуації — полоні, штормі, несподіваному нападі ворога тощо. Ще близько сотні чуд стосується зцілення лаїків від хвороб та одержимості, проте цей найтривіальніший топос чудодіяння практично не перегукується з мотивами житій, що їх використав Галятовський, адже його святі зазвичай бадьорі та енергійні.

Щодо географічного розподілу міракул, то тут, як і у випадку з житіями, на лідерській позиції Італія (14 епізодів). Разом з тим вище сходинку зайняли французькі (14) та іспанські (8) й німецькі (8) терени, тоді як решту територій католицького Заходу представлено одним-двома чудами, хоч їх палітра ширша порівняно з житіями: додано Португалію, Фландрію та Крит. Не обійдено й «гендерної рівноваги». Зокрема, героїнями чуд стали вже згадана «Йоанна, королева французька», дві черниці, семеро жінок з-поміж лаїків та одне немовля («Ринга королівна угорська»), тобто ледь не чверть облагодіяних, що є не таким і поганим результатом з огляду на «антифемінізм» Галятовського-монаха.

Перегуки позажитійних міракул та житійних чуд видаються очевидними як у номенклатурі «шаблів святості», так і в географії сакрального простору та його «гендерному» представленні. Це, проте, можна було би вважати випадковим збігом, якби не відзначені вище кількісні співвідношення «чудоотримувачів». Тут логіка відбору епізодів на пропорційній засаді настільки впадає в очі, що її важко назвати випадковою. Отож мусимо визнати, що Галятовський цілеспрямовано «конструював» той образ католицького сакрального простору, який уважав за потрібне донести до свого читача. Погляньмо ж, які джерела він залучав для цього та як ними користувався.

Достовірні й сумнівні джерела житійних чуд.

Маскування «небажаного» Скарги

Йоаникій Галятовський згадує у своїх примітках близько тридцяти праць, з яких він нібито запозичив той чи той епізод (див. додаток № 1). Пробуючи верифікувати ці примітки, маємо брати до уваги те, що розростання культу святих у Середньовіччі, коли їх число між X—XIV ст. зросло щонайменше вчетверо, підштовхнуло до стрімкого збільшення кількості житійних збірок та збірників міра-

кул з прикладами чеснот і моральної досконалості святих³⁸. У протриденській Католицькій Церкві кінця XVI — початку XVII ст. на це накладається ще й привнесення певного універсального акценту до корпусу агіографічних текстів, що його відтепер стали сприймати як «спільну власність» уніфікованої і централізованої Католицької Церкви — на відміну від «національних» (протестантських) Церков³⁹. Такі процеси підсилювали мандрівний характер прикладів-чуд, які легко переходили з однієї збірки до іншої, редагувалися, обростали деталями чи новими акцентами або й отримували «нових свідків»⁴⁰. За оцінкою Арона Гуревича, це являло собою «не свідомий літературний прийом, а нормальну практику транслявання культурних інформацій»⁴¹. Утім, нагадаю, метод «ножиць і клею» у домодерній писемності не вважали за гріх — навпаки, сприймали як доказ «ученості» автора. «Понадавторський» за означенням характер житійних текстів обертався тим, що в кожному черговому використанні важко відрізнити, де автор цитує першоджерело «з першої руки», а де ужито твір-посередник, хоч примітка відсилає до «авторитетнішої» (давнішої) праці. При спробі це визначити за орієнтир, нехай і не вповні надійний, можуть послужити дослівні збіги в діалогах і монологіях персонажів, частотність посилянь на одного й того самого автора, а також подібність композиційного скелета оповіді.

Власне такі засади лягли в основу мого «розсортування» вказівок Галятовського на використані ним джерела. Текстологічне зіставлення показало, що базою для його оповідей про чуда святих послужили передусім уже згадані компендіуми житій Лаврентія Сурія і Петра Скарги⁴². У яких пропорціях та як він використав оби-

³⁸ Ferzoco, George. *The Context of Medieval Sermon Collections of Saints*. P. 280–288.

³⁹ Ceccherelli, Andrea. *Od Surlusza do Skargi*. S. 81–83.

⁴⁰ Пор. такі повтори, представлені за певними стовбурами наративних мотивів чи персонажів: Tubach, Frederic C. *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1981 (FF Communications No. 204).

⁴¹ Гуревич А. Я. *Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века)*. Москва: Искусство, 1989. С. 54.

⁴² Сурія мною використано за першим виданням, Скаргу — за новітнім перевиданням. Вихідні дані зводу Сурія [далі — Surlus із вказанням тому й сторінки]

два ці тексти, показують нижче на таблиці 1, де в дужках при кожному епізоді також зазначають або ім'я автора, на якого посиляється сам Галятовський, або його безадресну відсилку «В житті».

З-поміж решти посилянь Галятовського текстологічна звірка підтверджує достовірність двох його посилянь на «Діалоги» Григорія Великого⁴³: в описі першого чуда з Йоаном Пустельником (Dial. IV:30, col. 368–369) та в чуді з монахиною Ромулою (Dial. IV:15, col. 345). У Сурія про обидва ці чуда є лише короткі згадки без опису з відсилкою до Григорія Великого (Surius III. 810; VII. 448), у Скарґи першого чуда немає, а друге не містить деталей, згаданих Галятовським (пор.: Skarga II. 601).

Натомість походження ще восьми житійних чуд неясне. Ось їх перелік.

Оповідуючи барвісту легенду про Антоніна археп. Флорентійського, Галятовський посиляється на Вінченца з Бове, проте т. зв. Appendix до *Speculum historiale*, яким у перевиданнях доповнювали середньовічну «енциклопедію», цієї новели не подає: тут лише коротко похвалено милосердя, ученість і побожність флорентійсько-

такі: *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani, doctissimi episcopi, partim etiam ex egregijs manuscriptis codicibus...* / Collectis per F. Laurentium Surium Carthusianum. T. 1 (complectens sanctos mensium Ianuarii et Februarii), t. 2 (Martii et Aprilis), t. 3 (Maii et Junii), t. 4 (Iulii et Augusti), t. 5 (Septembris et Octobris), t. 6 (Novembris et Decembris). Coloniae Agrippinae: Apud Gervinum Calenium et haeredes Quentelios, 1570–1581; *De probatis sanctorum historiis in quem ordine mensium observato relatae sunt cum omnes illae historiae, quae ad secundam sex tomorum editionem accesserunt, tum aliae quamplurimae partim ex tomis Aloysii Lipomani..., partim ex MSS monumentis a F. Laurentio Surio...* / Opera atque studio F. Iacobi Mosandri Carthusiani collecti et in lucem editi. Coloniae Agrippinae: Apud Gervinum Calenium et haeredes Quentelios, 1581; *De vitis sanctorum omnium nationum, ordinum et temporum ex VII. tomis R.P.F. Laurentii Surii Carthusiani compendium* / Opera et studio Francisci Haraei Ultrajectini S. Theologiae licentiati. Coloniae: Ex officina typographia Arnoldi Quentelii, 1605. Вихідні дані зводу Скарґи [далі — Skarga із вказанням тому й сторінки] такі: *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok... przez ks. Piotra Skargę Societatis Iesu przebrane, uczynione i w język polski przełożone...* T. 1–4. Kraków: Wyd-wo Księży Jezuitów, 1933–1936.

⁴³ «Діалоги» мною використано за виданням: Sancti Gregorii Papae cognominato Magni Opera omnia. T. 3: *Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum* // Patrologiae cursus completus. Series Latina / Accurante J.-P. Migne. T. 77. Parisiis: Apud editorem in via dicta d'Amboise, 1849. Col. 149–428.

Таблиця 1

**Приклади, використані Галятовським
при переказі житійних чуд за зводами Сурія і Скарґи**

Дослівний переклад зі Скарґи	Зміст переказано за Скарґою (у Сурія цього епізоду немає)	Зміст переказано за Сурієм (у Скарґи цього епізоду немає)	Зміст переказано за Сурієм-Скарґою, де композиційна канва оповіді збігається
«Промови» у житії Бенедикта: Skarga I. 506, 510 (Григорій Великий)	Чудо з Арнульфом єп. Суасонським: Skarga III. 323 (Сурій)	Чудо з Андрієм єп. Ф'езоланським: Surlus I. 145 (Сурій)	Умертвіння плоти Бенедиктом: Surlus II. 329; Skarga I. 503 («В житії»)
«Діалог» у житії Мартина Турського: Skarga IV. 234 («В житії»)	Чудо з Германом єп. Капуї: Skarga I. 510 (Григорій Великий)	Чудо з Германом із Кельна: Surlus VIII. 225 (Сурій)	Два чуда з Лютгардою з Брантанту: Surlus III. 621, 623; Skarga II. 523–524 (у першому Сурій, у другому Маршан)
Чудо із немовлям Томою Аквінським: Skarga I. 410–411 (Сурій)	Чудо із Саломеєю Угорською: Skarga IV. 205 («В житії»)	Чудо з Ельзеарієм: Surlus V. 374 (Сурій)	Два чуда з Марією Ойнійською: Surlus III. 759–760; Skarga II. 589–591 (у першому Яків Вітрійський, у другому Сурій)
	Друге чудо з Григорієм Турським: Skarga IV. 247 (Фортунат)	Чудо з Радбодом єп. Утрехтським: Surlus VI. 618 (Сурій)	Чудо з Миколаєм із Толентина: Surlus V. 171–172; Skarga III. 495 (Сурій)
	Два чуда з Маргаритою Угорською: Skarga I. 323, 324 (у першому Лодовіко з Гранаді, у другому Лопес)	Друге чудо з Йоаном Пустельником: Surlus VIII. 509 (Сурій/Бароній)	Два чуда зі Стефаном Великим: Surlus IV. 862, 864; Skarga III. 349–351 (Хартуїт)
		Третє чудо з Маргаритою Угорською: Surlus I. 733–734 (Гарін)	Чудо з Фурсом із Гібернії: Surlus I. 365–370; Skarga I. 275–277 («В житії»)
Разом 3	Разом 5	Разом 6	Разом 6

го ієрарха⁴⁴. Що ж до Сурія і Скарги, то в їхніх звездах новела є, проте з іншими персонажами та інакшим фіналом (пор.: Surius III. 41; Skarga II. 258).

Перше чудо Григорія Турського, який нібито зцілив хворого батька, поклавши йому під голову табличку з іменем Христа, Галятовський супроводить безадресною приміткою «В житії». Ані в Сурія, ані в Скарги цього епізоду немає (пор.: Surius VIII. 725–727; Skarga IV. 244–250).

В оповіді про чудо Егідія Асизького, який, аби переконати маловірів, що Мати Божа є «чистою Дівою», ударяв посохом об землю й там виростали лілії, Галятовський називає своїм джерелом Сурія, однак тут цього епізоду немає (пор.: Surius VIII. 265–267), а в Скарги немає і самого житія.

Те саме в оповіді про Катерину Сьєнську: за Галятовським (із посиланням на Сурія), Бог Отець у досить довгій «промові» навчав святу, що Діві Марії дано обороняти людей від злих духів, однак ані в Сурія, ані в Скарги цього епізоду немає (пор.: Surius II. 622; Skarga II. 201).

В оповіді про друге чудо Йоана Пустельника (св. Калогеро), котрий нібито бачив, як «шпетні чорти» волочать до пекла душу шойно померлого короля франків Дагоберта, Галятовський посилається на «Церковні аннали» Баронія під 847 р., однак тут цього немає⁴⁵. Натомість у Сурія під 628 р. уміщено розповідь про те, як пустельник обговорював зі співрозмовником нечестивість Дагоберта (Surius VIII. 509), проте подальший зміст епізоду інакший.

В оповіді про Клару Асизьку, на чиєму серці по смерті нібито знайшли зображення розіп'ятого Христа в терновому вінку, Галятовський називає своїм джерелом працю Томи Бозія (Thomas Bozius, † бл. 1593), причому його посилання цілком конкретне: «Θом Боз книг 15 О знаках цркви глава 3». Самої праці мені знайти не вда-

⁴⁴ Звірено за виданням: *Speculi Maioris Vincentii Burgundi Praesulis Beluacensis Ordinis Praedicatorum theologi ac doctoris eximii tomus quartus, qui Speculum Historiale inscribitur, in quo universa totius orbis omniumque populorum ab orbe condito usque ad Auctoris tempus, cum sequentium annorum appendice historia continetur*. Venetii: Apud Dominicum Nicolinum, 1591. P. 449.

⁴⁵ Пор. за новітнім виданням: Caesaris S. R. E. Card. Baroni *Annales Ecclesiastici / Denuo excusi et ab nostra usque tempora perducti ab Augusto Theiner*. T. 14 (820–863). Parisiis: Ludovicus Guérin editor, 1868.

лося, однак та деталь, що цей твір Бозія (*De signis Ecclesiae*, 1590 р.) згадує також Йоган Майор у переліку авторів, з яких було запозичено ехемпра для «Великого дзеркала»⁴⁶, наштовхує на підозру, що Галятовський переказав приклад саме звідси, хоч оздобив екзотичність легенди апеляцією до «авторитетнішого» першоджерела. Додам, що ані скептичний Сурій, ані, услід за ним, Скарга в описі смерті італійської святої про відбиток на серці не згадують (пор.: *Surius* IV. 621–622; *Skarga* III. 283). Принагідно підкреслю хибність висловленої свого часу С. Шевченком думки, ніби Галятовський користувався лише польським перекладом «Великого дзеркала»: серед текстових зіставлень, що їх навів Шевченко, чуда Катерини Сьєнської немає⁴⁷. Щоправда, він сам зауважив розбіжність між сторінками, що їх вказує у своїх посиланнях на «Дзеркало» Галятовський, і пагінацією згадуваного вище польського перекладного видання 1633 р., однак пояснює це доволі непереконливо: Галятовському буцімто мала бути доступна якась рукописна польська версія, що не збереглася⁴⁸.

Врешті, посилання Галятовського в описі ще двох чуд (з Пасхалієм I Папою і Томою єп. Кентерберійським: там і там ідеться про явлення Богородиці) мені не вдалося ідентифікувати. У першому випадку Галятовський називає у примітці якесь «Монумен рим. о с. Пракседѣ», у другому відсилає до «Померія» (очевидно, дякона XVI ст. з Толедо Юліана Померія, однак ані назви його праці, ані слідів її використання у житійних збірниках мною не знайдені). Додам, що Сурій та, услід за ним, Скарга описують життя Томи

⁴⁶ Цей перелік («Enumeratio authorum, qui ex professo exemplorum libri scripserunt...») уміщено наприкінці передмови Майора. Вказую за 4-м виданням: *Magnum Speculum Exemplorum ex plusquam octoginta autoribus pietate, doctrina et antiquitate venerandis, variisque historiis, tractatibus et libellis excerptum ab Anonymo quodam, qui circiter annum Domini 1480 vixisse deprehenditur / Opus variis notis, autorumque citationibus illustratum et centum sexaginta exemplis locupletatum...* studio R. P. Ioannis Maioris Societatis Iesu theologi. Quarta et novissima editio... Duaci: Ex officina Baltazaris Belleri, anno 1611. S. p.

⁴⁷ Шевченко С. *К истории «Великого Зерцала» в Юго-Западной Руси. «Великое Зерцало» и сочинения Иоанникия Галятовского* (Реферат, читанный в семинарии проф. В. Н. Перетца) // *Русский филологический вестник*. Варшава, 1909. Т. 62, № 3–4. С. 117–126. Принагідно дякую Максимові Яременку за допомогу в доступі до цієї статті.

⁴⁸ Там само, с. 128–129.

Бекета за іншим джерелом та без чуда, переказаного Галятовським (пор.: Surius VI. 1035–1045; Skarga IV. 483–489).

Як бачимо, серед тих джерел, чиє авторство вдалося ідентифікувати, Галятовський демонструє найбільшу «дисциплінованість», посилаючись на Сурія. На те, що саме агіографічний корпус кельнського картузіанця послужив основною криницею запозичень, вказує і переказ звідси шести чуд, котрих немає у Скарги (див. таблицю 1), і посилання «з другої руки», вочевидь перенесені за Сурієм, який у своєму тексті саме цих авторів називає власними першоджерелами — Якова Вітрійського, Гаріна та Хартуїта. Натомість взаємини Галятовського зі Скаргою набагато складніші. Окрім трьох прямих перекладів, саме з твору польського єзуїта, поза сумнівом, запозичено епізоди, яких немає у Сурія (див. таблицю 1), але примітно, що Галятовський жодного разу не посилається на *Żywoty Świętych*. Їх або заступає безадресна відсилка «В житії», або автором названо Сурія (хоч там цей епізод відсутній), або згадано якихось ситуативних авторів, і то вочевидь «з другої руки» — приміром, іспанського хроніста XIV ст. Ігнасіо Лопеса.

Наведені зіставлення кількості запозичень із Сурія та Скарги суперечать усталеній думці, яку часто повторюють услід за авторитетним Володимиром Перетцом, нібито саме Скаржині житія служили у XVII ст. «взірцем агіографії» в Україні⁴⁹, — очевидно, пріоритет належав таки Сурію. Насправді ж уперше на *Żywoty Świętych*, причому вказавши ім'я автора, послався Йоаникій Галятовський, щоправда, у переказі чуд, які виходять за рамки нашого аналізу. Мова про чудо «без героїв» — явлення римської ікони Діви Марії Сніжної (НН. 305), чудо з мощами мч Євфимії (МП. 375–377), легенду про з'єднання єрусалимського й римського ланцюгів ап. Петра (МП. 368) та новелу про замордування євреями в Тренто хлопчика Симона Тридентського, чії останки шанували як чудотворні (МП. 795–796). Поза тим, власне Галятовський ширше «відкрив дорогу» Скаржиним житіям до православного обігу, бо залучив їх не тільки в оповідях про католицькі чуда, а й для переказування візантійської агіографії. Для прикладу, окрім щойно згаданої легенди з мощами мч Євфимії, у його проповідях та збірках прикладів без-

⁴⁹ Перетц В. Н. *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков*. Москва–Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 9, 13.

посередньо за Скаргою передано цілу низку епізодів із життій решти шанованих Православною Церквою святих, і то не останніх, як-от: Алексія Чоловіка Божого і Симеона Юродивого, мч Євстафія Плакиди і Прокопія Неанії, пустельників Макарія Александрійського, Макарія Антіохійського, Мартиніяна та Павла Фівейського тощо. Проте у всіх цих випадках посилення Галятовського, як і в переказі згаданих вище католицьких епізодів, або безадресні («В житії»), або замість імені Скарги він називає автора, на якого той посилається — Анастасія Синаїта, Григорія Великого, Євсевія Кесарійського, Симеона Метафраста, Софронія/Мосха та ін. Відтак, маємо визнати, що новаторство Галятовського було дуже обережним. Хоч він і «реабілітував» польського єзуїта в очах православного читача, чотири рази згадавши його авторство, проте все ж не пішов так далеко, аби спопуляризувати *Żywoty Świętych* тою мірою, якою використав сам.

Утім, на особливе ставлення Галятовського до зводу Скарги вказує те, що наприкінці життя він нібито переклав *Żywoty Świętych* чи принаймні вибірку з них. Микола Петров убачав сліди цієї роботи в рукописному кодексі «Жития святых отец», який на початку ХХ ст. належав бібліотеці Могильовської духовної семінарії (сучасне місцезнаходження невідоме). Рукопис містив, серед іншого, переклад 141 житія зі Скарги, що його Петров атрибутував Галятовському на підставі мовних ознак тексту⁵⁰. Цей висновок залишається спірним, однак у нього є й прибічники⁵¹.

Достовірні та сумнівні джерела позажиттійних чуд: прямі запозичення і переказ «із другої руки»

Із наведеного у додатку 1 переліку бачимо, на яких авторів Галятовський, переповідаючи міракули, посилався найгустіше. Коли вірити цим приміткам, то найбільше число прикладів було взято з уже згаданих *Dialogus miraculorum* Цезарія Гейстербахського (8 епізодів), *Magnum speculum exemplorum* Йогана Майора (7 епізодів),

⁵⁰ Петров Н. И. *Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII вв.* Киев, 1911. С. 29.

⁵¹ Пор. огляд дискусій: Левченко-Комисаренко Т. Л., Пидгайко В. Г. *Иоанникий (Галятовский, Голятовский). Сочинения // Православная энциклопедия.* Т. 25. С. 99.

Speculum historiale Вінцента з Бове (5 епізодів) та з праці *Discursus praedicabiles* польського домініканця, агіографа і полеміста Юстина Меховія (Justinus Miechoviensis, † 1649) (5 епізодів)⁵². Посилання на решту авторів коливається від чотирьох (як на вже згадану книжку *Promptuarium Discipuli* Йогана Герольта) до одного-трьох випадків. Текстологічне зіставлення з Цезарієм і Майором підтверджує коректність посилань Галятовського. З працями двох інших «чемпіонів», Вінцента і Юстина Меховія, цього зробити, на жаль, не вдалося: у випадку Вінцента невідомо, яке видання *Speculum historiale* було використане, а тим часом вони суттєво відмінні, що ж до *Discursus praedicabiles*, то ця книжка залишилася мені недоступною.

Наводячи далі свої спостереження над достовірністю/сумнівністю решти посилань, ще раз нагадаю, що в цій статті йдеться лише про той сегмент позажитійних міракул, які перегукувалися з мотивами житій католицьких святих. Паралельно, однак, Галятовський переповідає довгу низку не заторкнутих у моєму аналізі візантійських чуд з посиланням на тих самих авторів. Це дозволяє простежити частотність його відсилок, а фактор частотності, своєю чергою, дає підстави для того, аби поставити під сумнів достовірність використання *de visu* тієї чи тієї книжки, якщо її згадано лише єдиний раз. Найімовірніше, у цих випадках перед нами — посилання «з другої руки», тобто за посередництвом іншого тексту. У позажитійних міракулах, суголосних чудодіянням католицьких святих, є дев'ять таких «одноразових» згадок. Чотири з-поміж них мені ідентифікувати не вдалося, а саме (цитую примітку у формулюванні Галятовського): «Хроника француз книги 2 глав 75» (це не Григорій Турський, бо описаного тут чуда із «законником Лео», якому привидівся Страшний Суд, у хроніці Григорія немає); «Тома Акосо» (два чуда підряд, причому одне нібито трапилося в Іспанії 1660 р.); «Таксій о чудах Прес Бци» (чудо 1572 р. про врятування у штормі на шляху з Португалії до Іспанії); «Єквилін епскп в каталог стых книг 15 глава 1» (оповідь про чудо в Римі без дати). Решта одноразових відсилок апелює до відомих авторів, як-от: 1) «Александр в традициях» (можливо, мова про опубліковану в Парижі 1539 р. працю: Alexander ab Alexandro. *Genialium dierum libri sex*); 2) «Анзелм архієпис Кантуар о зачат. Прс Бци» (трактат зна-

⁵² Мова про книжку *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanus Beatissimae Virginis Mariae*, яка побачила світ у Ліоні 1640 р.

менитого бенедиктинця, богослова і філософа Ансельма Кентерберійського *De conceptu virginali et de originali peccato*, який разом з іншою його працею *Cur Deus homo* заклав основу доктрини спасіння шляхом «заслуги»⁵³; принагідно додаю, що трактат *Cur Deus homo* Галлятовський під назвою «Для чого єсть члвк» використовує в іншому контексті на підкріплення паренези: МП. 543); 3) «Петр авва Ключонкнв І чудов глав 13» (збірка *De miraculis* абата Ключонійського бенедиктинського монастиря Петра Велебного [Petrus Venerabilis, 1094–1156]); 4) «Люцій Мариней кнв 5 о реч гишпанских» (хроніка історіографа іспанського королівського двору Луція Марінея [Lucius Magineus Siculus, XVI ст.] *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus*, що вийшла друком в Алкалі 1533 р.); врешті 5) «Книга Дормѣсекуре», тобто уже згадувана на початку статті пізньосередньовічна збірка прикладів Йогана Верденського «Спи спокійно» [*Dormi secure*].

Посилання на решту авторів, навіть коли з їхніх праць узято лише по одному-два епізоди, суголосні життям католицьких святих, викликають більше довіри, оскільки до тих самих книжок Галлятовський відсилає в не заторкнутих у цій статті контекстах — прикладах ранньохристиянського та візантійського чудодіяння, чудах-покараннях грішників і еретиків, антиюдейських ехемпла, описах знаків божественної волі «без героїв» тощо. Пропорційне співвідношення таких «комбінованих» використань подаю на таблиці 2.

Наведений перелік дозволяє кваліфікувати палітру використаних Галлятовським джерел як доволі промовисту. Маю на увазі навіть не її показний обсяг, а те, що через руки православного книжника, окрім популярних середньовічних збірників міракул, які фіксуються в обігу Київської митрополії й до нього (Вінцент, Цезарій, Герольт тощо), пройшли праці італійських гуманістів (приміром, хроніка Карло Сігоні), ба навіть твори авторів-сучасників — Жака Маршана і Юстина Меховія. Принагідно додаю, що

⁵³ Викладену тут позицію називають «теологією права», або «легалістською» концепцією спасіння. Згідно з ученням Ансельма, людина добрими вчинками може спокутувати первородний та поточні, особисті гріхи, і це складатиме її заслугу (*meritum*), а відтак і шанс на прощення гріхів у потойбічному світі (власне на цю ідею невдовзі буде спиратися концепція покаяння шляхом очищення грішників вогнем у чистилищі). Див. ширше: Берман, Гарольд Дж. *Право і революція. Формування західної традиції права* / Переклад Т. Бенько, О. Межевікіної, Н. Соколовської. К.: IRIS, 2001. С. 170–179.

Частотність посилань Галятівського на латинських авторів у позажитійних міракулах⁵⁴

Автор та назва його праці	Позажитійні міракули, суто людські чудеса католицьких святих, переказані з посиланням на цього автора	Чуда не розглянутого у цій статті змісту, переказані з посиланням на цього автора
Алан Рошський (Alanus de Roche, 1428–1478). <i>Rosarium Beatae Mariae Virginis</i> (у посиланнях: «Книга про віридар Пресвятої Богородиці»)	2	3
Алоїзій Новаринський (ні автора, ні працю не ідентифіковано; у посиланнях: «О Пречистой Діви»)	1	2
Антонін Флорентійський (Antoninus Florentinus; 1389–1459). <i>Chronicorum opus in tres partes divisum</i> (у посиланнях: «Кройника»)	1	1
Бельський, Мартін (Martin Bielski, бл. 1495–1575). <i>Kronika wszystkiego swyata...</i> (у посиланнях: «Мартин Більський»)	2	15
Вінцент з Бове (Vincentius Bellovacensis; 1190–1264). <i>Speculum historiale</i> (у посиланнях: «Зверцadlo історії»)	5	4
Йоган Герольт (Johannes Heroltus alias Discipulus; † 1468). <i>Sermones Discipuli de sanctis cum exemplorum promptuario...</i> (у посиланнях: «Промптуар»)	4	4
Григорій Турський (Gregorius Turonensis, бл. 538–594). <i>Liber miraculorum in gloria martyrum</i> (у посиланнях: «О похвалі мучеників»)	2	2

⁵⁴ Посилання Галятівського передаю спрощено, опускаючи ім'я автора та різночитання у назві його праці, а також розкриваючи скорочення і не подаючи вказівок на книгу, розділ чи сторінку.

Автор та назва його праці	Позажитійні міракули, суголосні чудам католицьких святих, переказані з посиланням на цього автора	Чуда не розглянутого у цій статті змісту, переказані з посиланням на цього автора
Йоган Майор (Johannes Maior, сер. XVI — поч. XVII ст.). <i>Magnus speculum exemplorum</i> (у посиланнях: «Зверцadlo прикладов»)	7	10
Маршан, Жак (Jacobus Marchantius; 1585–1648). <i>Hortus pastorum Sacrae Doctrinae...</i> (у посиланнях: «Огород пастирський»)	3	2
Мефрет (Meffreth; Petrus Meffordis?, XV ст.). <i>Sermones de tempore et de sanctis, sive Hortulus Reginae</i> (у посиланнях: «Огородок Цариці»)	1	5
Сігоні, Карло (Carolus Sigonius; 1524–1584). <i>Historiarum de regno Italiae libri quindecim...</i> (у посиланнях: «Книга о Королівстві Влоском»)	1	2
Тома з Кантімпре (Thomas Cantimpranus; 1201–1272). <i>Vonum universale de proprietatibus apum</i> (у посиланнях: «Книга о пчолах»)	2	2
Цвінгер, Теодор (Theodor Zvingerus, XVI ст.). <i>Theatrum vitae humanae</i> (у посиланнях: «Театрум життя людського»)	2	31
Цезарій Гейстербахський (Caesarius Heisterbacensis; бл. 1180 — після 1240). <i>Dialogus miraculorum</i> (у посиланнях: «Книги діалогов»)	8	5
Юстин Меховій (Justinus Miechoviensis; † 1649). <i>Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanis ...</i> (у посиланнях: «Дискурс о Марії Лавретанській»)	5	5
Разом 15 авторів	Разом 46 чуд	Разом 93 чуда

на подиву гідну ерудицію Галятовського як людини, котра «йшла в ногу з часом», вказує і використання цілої низки праць, що їх тут не обговорено, бо вони служили не криницею міракул, а певними авторитетами теологічного дискурсу (з цього довгого переліку згадаю для прикладу лише відоміших авторів XVII ст. — єзуїтів Себастьяна Барадія, Єремію Дрекслея, Адама Контцена та Корнелія а Ляпіде і німецького природознавця та лексикографа Герарда Йогана Восія).

**Авторські стратегії використання джерел:
дослівний переклад, переказ/монтаж,
«доповнення» та «цензування»**

Атрибуція ужитих Йоаникієм Галятовським латинських джерел не тільки задовольняє наш інтерес до «культурних обривів» вихованця Києво-Могилянської колегії, а й дозволяє простежити, чи він сліпо йшов за ужитим текстом, чи дає змогу собі вносити в нього правки, а коли так — то які саме. Розпочнемо з перекладу, де запозичений фрагмент відтворюється дослівно. Найвиразніше цей прийом виступає у перенесенні польськомовних легенд зі Скарги — у «погрозі демона» Бенедиктові Нурсійському та «промові ангела» по його смерті, у «розмові» Мартина Турського з демоном та в оповіді про чудо-провіщення майбутньої святості Томи Аквінського. Обговорю для прикладу лише два перших чуда як показовіших у тому сенсі, що Сурій, Скарга і Галятовський посилаються на одне й те саме джерело — життя Бенедикта пера Григорія Великого. Найближчим до першовзірця є текст Сурія, за яким демон марно пробував уласкавити святого, звертаючись до нього на ім'я («Benedicte, Benedicte!»), а далі сердито вигукнув: «Maledicte, non Benedicte! Quid tecum habes? Quid te persequeris?»⁵⁵ (Surius II. 333–334). Скарга у своєму перекладі-переказі перетворює одного демона на цілу «компанію чортів» (czarci... mówili), а сердитий вигук передає польським фразеологізмом: «Benedicte, Benedicte, a gdy się im odezwać nie chciał, wołali: Maledicte, to jest: Przeklęty, co z nami masz za sprawę?» (Skarga V. 506). Версію Скар-

⁵⁵ «Проклятий, а не Благословенний! Що тобі до мене? Чого мене переслідуєш?» Тут гра слів між *maledictus* (лихослівний) та *benedictus* (доброслівний, у християнському словниці — благословенний).

ги дослівно повторює й Галятовський: у його прикладі Бенедикта теж переслідують не один демон, а ціла чортівська компанія («діаволи»), до слова *maledictus* додано переклад, а у вигуків чорта збережено Скаржин фразеологізм: «“Маледикте, маледикте”, то ест Проклятий, Проклятий, якую справу з нами маєш» (БП. 392). Смерть Бенедикта в усіх трьох текстах, що зіставляються, супроводжує видіння монастирської братії, яка побачила освітлену стежку від його келії до неба. На цій стежці стояв, за Григорієм Великим/Сурієм, «надзвичайно світлий муж» [vir desuper clarus], який роз'яснив монахам: «Наес ест via, qua dilectus Domino coelum Benedictus ascendit» (Surius II. 344). Скарга дещо скорочує опис, але ключову сцену перекладає дослівно: «...przy której [стежці] maż jeden zacności wielkiej stał a mówił: “Ta jest droga, którą Bógu miły Benedykt w niebo wstąpił”» (Skarga V. 510). Те саме скорочення повторює Галятовський, щоправда, опускаючи атрибуцію Бенедикта як «милого Богові»: «...при которой муж един зацности великои стоял и мовил: “Тая ест дорога, которою Венедикт в нбо вступил”» (ДУ. 414).

У згаданих вище чудах із Мартіном Турським і Томою Аквінським бачимо ту саму схему: Скарга стискає та експресивніше «драматизує» розлогу оповідь Сурія, а Галятовський, своєю чергою, відтворює її дослівно за версією польського єзуїта, хоч посиляється або на безадресне життє (у випадку Мартіна Турського), або на Сурія (у випадку Томи). Натомість у решті легенд, запозичених зі Скарги, бо в Сурія їх немає (див. таблицю 1), Галятовський радше не дослівно перекладає текст польського єзуїта, а лише переносить із нього окремі мовні звороти. Для прикладу, у сцені, де Арнульфіві Суасонському перед смертю явилися Богородиця, арх. Михаїл та ап. Петро, зі Скарги запозичено тільки «обіцянку» арх. Михаїла: у Скарги «обієсујас ти bezpieczne prowadzenie» (Skarga III. 323), у Галятовського «объцуючися его беспечне провадити» (НН. 276). Те саме в чуді з Григорієм Турським, де супутній антураж описано по-різному, але видіння передано однією і тією самою фразою: у Скарги Григорій «wielką światłość widział» (Skarga IV. 247), у Галятовського «великую свѣтлость видѣл» (НН. 306).

Ще виразніше техніку вільного переказу, до якого Галятовський «вмонтовує» зближені з текстом Скарги, проте не дослівні мовні звороти, бачимо тоді, коли композиційний малюнок епізоду

у зводах Сурія/Скарги збігається. Таке комбінування латинського і польського першовзірців, зокрема, добре видно в чуді з Миколаєм із Толентина. У передсмертному видінні той нібито почув голос Христа: «Euge serve bone et fidelis, intra in gaudium Domini tui» [«О добрий і вірний рабе, увійди в радість Господа твого»] (Surius V. 176). Галятовський передає цю фразу з євангельської притчі про таланти (Мт. 26:21) за церковнослов'янським перекладом: «Рабе вѣрний, ввійди в радость Г[оспо]да твого»: НН. 277), однак займенник «твого», а не «свого», як там, промовисто відсилає до аналогічної форми Скарги: «Wnidź w wesele Pana twego» (Skarga III. 495).

Ці та інші випадки переказу-монтажу, де натрапляємо на вкраплення зворотів чи окремих лексем зі Скарги, гадаю, можна пояснити не так копіюванням твору знаменитого єзуїта, як близькістю польської та староукраїнської мов, що дозволяла «поповнити словесні засоби», тобто запозичувати їх у готових формах. Адже, нагадаю, українськомовні тексти Галятовського, насичені елементами живого мовлення⁵⁶, являли собою «піонерський прорив» у проповідницькому та агіографічному жанрах, тож автор, природно, мав долати виражальні труднощі. Зрештою, на ситуативність використання елементів Скаржиного тексту здебільшого у переказах-монтажах, що скомбіновані з двох джерел — Сурія та Скарги, вказує цілком інакший підхід до хроніки Мартіна Бельського. Запозичуючи звідси показну кількість міракул (пор. таблицю 2), Галятовський перекладає відповідний фрагмент дослівно, причому ще й вказує сторінку використаного ним третього видання книжки 1564 року. Наведу за приклад колоритний опис позажитійного чуда із «чорнокнижником» Сильвестром II Папою (999–1003) — прообразом доктора Фауста, знаменитим бенедиктинцем, математиком і філософом Гербертом д'Орільяком (Gerbert d'Aurillac), який нібито посів Римський престол за допомоги магії:

⁵⁶ Див. детальніше: Чепіга І. П. «Ключ розуміння» Іоанікія Галятовського — видатна пам'ятка української мови XVII ст. // Іоанікій Галятовський. *Ключ розуміння* / Підготувала до видання І. П. Чепіга. К.: Наукова думка, 1985. С. 32–49. Трохи пізніше живе мовлення застосовує ще один київський проповідник — Антоній Радивилівський. Оповідні приклади з двох його збірок 1676 і 1688 р. проаналізовано й опубліковано: Кречотень В. І. *Оповідання Антонія Радивилівського. З історії української новелістики XVII ст.* К.: Наукова думка, 1983 (мовного питання автор цієї праці не заторкує).

Бельський⁵⁶

Sylwestr Wtóry Papież czarnoksiężnik, then będąc mnichem wyszedł s klasztoru, uczył się w Hiszpaniey, gdzie sie sstał uczonym doktorem, był pedagogiem Othonowym y Roberta Krola Francuskiego. Ci mu dali biskupstwo w Rawennacie, аз papieżem został s czartowskiej nauki. Będąc papieżem, pytał czarta długioli będzie papieżem. Powiedział: «Skoro mszą odczyczysz w Jeruzalem». Po czterech leciech czcili mszą u Świętego Krzyża, gdzie zowa Jeruzalem. Skoro po mszy wpadł w niemoc, obaczył śmierć swoją, wezwał k sobie kardynałow, spowiedał sie im, iż on co czynił, wszystko s czartowskiej nauki, y obiecał sie im w towarzystwo po śmierci.

(Bielski, s. 175)

Галятовський

Сильвестр 2, папѣж римскій чорно-книжник, будучи мнихом, вийшов з кляштора и зостал папѣжем з дїаволскої науки. Будучи папѣжом, пытал дїавола, чи долго будет папѣжовати. Отповѣдѣл дїавол: «Скоро мшу отправиши в Іерусалимѣ, зараз умреш». Он до мѣста Іерусалиму ихати не сподѣвался и мшу там отпраовати, для того долго сподѣвался на свѣтѣ жити. Але по чтирех лѣтах отпраовал мшу у Ч[е]стнаго Крста, которій костел зовут Іерслим, же скоро по мши впавл в хоробу, а обачил смерть свою и призвал кардиналов, и сповѣдался им, иж он що чинил, все чинил дїаволскою наукою.

(НН. 398: посилення «Мартин Бѣлский лист 175»).

Розлогість перекладу новели про Сильвестра II Папу можна пояснити по-різному: або екзотикою ситуації, або прихованим «антипапським» акцентом. Натомість у решті випадків мотивація дослівного перекладу видається зрозумілішою. Оповідь про супутні обставини чуда Галятовський, як правило, скорочує, зате пряму мову персонажів передає слово в слово, що, поза сумнівом, мало на меті підсилити «ефект достовірності». Для прикладу, стиснувши виклад Сурія про побожність Андрія Ф'езоланського до короткої оцінки «кохался в цнотах», Галятовський дослівно перекладає «промову» Богородиці, що явилася святому: «*Servus meus es tu, quia elegi te et in te glogiabor*» [«Ти мій слуга, тому що я тебе обрала і буду тобою прославлена»] (Surius I. 145); у Галятовського: «Слугою моим ты естесь, бо я тебе обрала на с[вя]щенство и през тебе буду выславлена» (НН. 333). Ще один із багатьох можливих прикладів такої техніки — пригода «дівичі» Євфимії, переказана за «Діалогом чуд» Цезарія Гейстербахського. У Цезарія Євфимія, яка вирішила прийняти чернечий постриг, а демон її відмовляв, змагається з нечистим

⁵⁷ Цит. за: [Bielski, Marcin]. *Kronika tho iesth Historya swiata na sześć wiekow a cztery monarchie rozdzielona... od początku swiata aż do tego roku, który się pisze 1564.* [Kraków: Oficyna dziedziców Marka Szarffenberga, 1564]. S. 175.

на кількох сторінках⁵⁸. Галятовський залишає з цих перипетій тільки коротку преамбулу, оповідь про те, як демон не зміг покалічити хоробру «дівичу», зіпхнувши її з підвіконня на вулицю, та два монологи — Євфимії і демона. Наводжу точний переклад «промови демона» після того, як йому не вдалося покалічити Євфимію, бо та прочитала молитву «Радуйся, обрадованная» (закурсивлену в прикладі частину «промови» Галятовський додає від себе):

Сурій

Quae eum angelicam salutationem diceret, inimicus eam dimisit et ait: «Si ieris ad claustrum, semper tibi adversabor. Quod si in hac hora mulierem illam non invocasses, occidissem te». (Caesarius V:44. 328–329)

Галятовський

Почувши тоє, неприятель душний пустил з рук своїх Єуфимію и мовил до ней: «Если пойдеш в монастырь, буду тебѣ неприятелем срогим. И тепер бысь певне згинула, гды бысь не зывала тоєи невѣсты, *которая мнѣ есть великою неприятелкою и мои рады часто ламлет*».

(НН. 290: посилення «Цезарій книг 5 Діялог глав 44»)

Сказане не означає, що наративні техніки Галятовського зводилися лише до скорочення оповіді. Раз по раз він, навпаки, «доповнює» свій текст інформацією, призначення якої можна пояснити тільки гадано. За приклад такого «доповнення» може послужити оповідь про чудо під час землетрусу 1117 р. в Італії. Галятовський доволі точно й барвисто перекладає/переказує цей епізод за хронікою Карло Сігоні⁵⁹, щоправда, розширивши «чудо немовляти», яке раптом заговорило, аби попередити про лихо (у Сігоні лише «*Infans locutus tristia ac portentosa quaedam enunciavit*», а в Галятовського цільний пасаж: «Єдно дитячко малое, пелюхами повитое в колысць, против прирощеню своєму промовило, же видѣло Прчстую Дву Бцу, стоячую пред Хр[и]стом, с[и]ном своим, и молячуюся ему, жебы не затрачал свѣта, которій за хрѣхи [!] хотѣл затратити»: НН. 263). «Доповнення», проте, ховається не в цій побожній багатослівності, а в тому, що Галятовський, на відміну від Сігоні, «локалізує» чудо не-

⁵⁸ Цит. за новітнім виданням: Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum* / Recognovit Josephus Strange. Vol. 1. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: Sumptibus J. M. Herberle (H. Lempertz et comp.), 1851. P. 328–330.

⁵⁹ Caroli Sigonii *Historiarum de Regno Italiae libri quindecim*. Basileae: Ex officina Petri Pernaе, 1575. P. 413.

мовляти: згідно з його оповіддю, це сталося у Кремоні. Звідки взялася Кремона — загадка, адже ані в Сігоні, ані в «Церковних анналах» Баронія, за якими Галятовський час від часу верифікує міракули, вказівки на місце події немає, що й не дивно, бо про землетрус тут розказано за хронікою Сігоні⁶⁰. Залишається припускати, що згадка про Кремону адресувалася читачеві, який пройшов могилянський клас риторики, адже там ретельно читали Тацита, чий опис сплюндрування цього міста служив символом нечуваного лиха⁶¹.

Частіше, однак, Галятовський не доповнює, а, навпаки, вилучає з уживаних ним текстів «небажані деталі». Почасти це носить «програмовий», а почасти «цензурний» характер. За яскравий приклад першого може послужити розлого переказана із «Золотої легенди» пригода реймського абата Гельсина. Той під час морської подорожі потрапив у шторм і вже готувався до смерті, аж йому явився «муж», що сповістив наказ Матері Божої — запровадити празник Непорочного Зачаття; у відповідь «вельми розсудливий» [prudentissimus] Гельсин резонно поцікавився — якого дня та як саме належить обходити такий празник, а відтак отримав роз'яснення і про дату, і про зміст церковної служби⁶². Галятовський замалим не дослівно перекладає й сцену бурі, і колоритний «діалог» Гельсина з посланцем Богородиці, і вказівки щодо обряду: «Таким же набоженством Зачатіє Престои Бци чтѣте, яким Рождество Єи чтити звьклисте» (НН. 248–249). Пропущено лише згадку про день нового празника — «Sexto Idus Decembris», тобто 8 грудня⁶³. За такого, на перший

⁶⁰ Caesaris S. R. E. Card. Baroni *Annales Ecclesiastici*. Т. 18 (1094–1146). Р. 280.

⁶¹ Пор. курйозний приклад такого «шкільного знання» у хроніці Лаврентія Рудавського (Wawrzyniec Rudawski) 1680-х рр., де опис взяття Максимом Кривоносом Полонного є насправді скороченим переказом/перекладом хрестоматійного тексту Тацита про сплюндрування Кремони під час громадянської війни 69 р. (Hist. I, 2–3). Див. ширше про це: Яковенко, Наталія. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* К.: Критика, 2002. С. 221–222.

⁶² Цит. за новітнім виданням: Jacobi a Voragine *Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem* / Recensuit dr Th. Graesse. Ed. 2. Lipsiae: Impensis Librariae Arnoldianae, 1850. Р. 869–870.

⁶³ Формулу переведення середньовічного календаря за ідами в новітній див.: Włodarski, Bronisław. *Chronologia polska*. III wyd. Warszawa: Wyd-wo Naukowe PWN, 2007. S. 80–81. Перші згадки про обходи празника Непорочного Зачаття припадають у польських літургійних календарях на XIV ст.: Там само, с. 164, 184.

погляд малопомітного, препарування празник постає як тотожний дню Різдва Матері Божої (8 вересня), що дозволяє Галяттовському обійти дражливе питання про догмат Непорочного Зачаття Богородиці св. Анною⁶⁴, якого не визнавала Православна Церква. Сам Галяттовський, як і решта київських богословів середини — другої половини XVII ст.⁶⁵, був шанувальником цього культу, на що вказує і щасливе завершення пригоди Гельсина, який, звісно, виконав наказ Діви Марії, і ще один приклад — про зцілення якогось Александра Нілки: той як «учитель школный» навчав, що Богородицю зачато в первородному гріху, далі захворів, але Мати Божа, хоч і дорікаючи, уздоровила, після чого Нілка «великую книгу написал о зачатї Престои Бци, же она зачалася без грѣха первородного» (НН. 248).

Що ж до «цензурних» вилучень, то їх значно більше. Найпоширенішою є «цнотлива цензура», тобто уникання епізодів та лексика еротичного забарвлення, що ними рясніють середньовічні оповідки про те, як демони зваблювали людей до тілесного гріха⁶⁶. З-поміж святих у такій ситуації Галяттовський згадує лише Бенедикта, та й то скоромовкою («Венедикт качался нагій по остром тернію»: КР-1. 299). У конвої до цього «подвигу» наведено чотири позажитійних міракули, де героїнями є троє жінок (в очах монаха Галяттовського підозріла стать), а також «маляр добрый», тобто теж не вповні «надійна» особа. В описі жіночих змагань із нечистим за джерело послужив Цезарій Гейстербахський, але, переказуючи його текст, Галяттовський, по-перше, скрізь вилучає згадку про те, що демон, прибравши подобу вродливого юнака, спокушав черго-

⁶⁴ Огляд дискусій, що тривали між теологами з приводу Непорочного Зачаття Богородиці починаючи від XI й завершуючи XVIII ст., див.: Stefano De Fiores. *Immacolata* // Nuovo dizionario di mariologia / A cura di Stefano De Fiores e Salvatore Meo. Milano: Edizioni Paoline, 1986. P. 679–708. У статусі догмату цю тезу було санкціоновано аж 1854 р. буллою Папи Пія IX *Ineffabilis Deus*.

⁶⁵ Для прикладу, згадка про Непорочне Зачаття Богородиці у першому виданні Четій Міней Димитрія Туптала (1689 р.) була закинута йому московським патріархом Йоакимом серед решти «латинських помилок»: Шляпкин И. А. *Св. Димитрий Ростовский и его время*. С. 180–190.

⁶⁶ Таку саму наративну стратегію дослідники відзначають і в корпусі житій Петра Скарги, пор. приклади: Ceccherelli, Andrea. *Od Suriusza do Skargi*. S. 126–134.

ву «дівичю» любовними словами [verbis amatoriis]⁶⁷, а також сумнівні щодо моралі заклики, як ось тут, де лихий серед ночі (!) умовляв юну Євфимію: «Eufemia, noli converti, sed accipe virum iuvenem pulchrumque, ut cum illo deliciis mundi fruaris»⁶⁸ (у Галятовського без згадки, що це відбувалося вночі, та без деталей: «отводил ю от того острого житія, а хвалил житіє малженское»: НН. 290). По-друге, звісно, в описах чуд випущено ті сцени, де майже дійшло до гріха, але «дівичю» вчасно опам'яталася⁶⁹.

Інші випадки «цензурування» стосуються церковної сфери, де Галятовський затушовує надто «католицькі» деталі. Так, у щойно згаданій пригоді абата Гельсина посланець Матері Божої мав на собі митру папи («pontificali infula decoratum»⁷⁰), однак у перекладі Галятовського його вбрано нейтральніше — у «шаты архієрейскіє» (НН. 248). В описі передсмертного видіння августиніанця Миколая із Толентина, який, згідно з Сурієм і Скаргою, бачив Христа, Богородицю і, що логічно, «нашого батька Августина», згадку про бл. Августина пропущено (НН. 277). Переповідаючи чудо з абатом Гемендорійського цистеріанського монастиря Євстафієм, якому під час утрєні Богородиця спустила корону на золотому ланцюзі та голосно пообіцяла опікуватися присутніми у храмі⁷¹, Галятовський «забуває» додати підкреслену Цезарієм деталь, що йшлося лише про монахів-цистеріанців (НН. 307). Врешті, своєрідне «цензурне» уточнення додано навіть до тексту шанованого православними Григорія Великого. За Григорієм, у момент смерті черниці Ромули співало два хори ангелів — чоловічий і жіночий: «Psalmodiae cantus dicebant viri, et feminae respondebant»⁷². Галятовський «виправляє» недосконалу ангелологію Григорія: у нього, як і годиться, ангели вже

⁶⁷ Пор.: Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*. Vol. 1. P. 116, 125, 328 (у Галятовського відповідно: НН. 289, 290, 310).

⁶⁸ «Євфиміє, не навертайся [у черниці], а прийми молодого і вродливого мужа, аби насолодитися з ним утіхами світу»: Там само, с. 328.

⁶⁹ Пор. сцену з Алхеїдою з Бонна: Там само, с. 125–126 (у Галятовського: НН. 310).

⁷⁰ Jacobi a Voragine *Legenda Aurea*. P. 869.

⁷¹ Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*. Vol. 2. P. 29.

⁷² Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 77. Col. 345.

не мають статі, тож «єден хор диктовал псалмы, другій отповѣдал» (НН. 301: посилення точно «Григор Двоєслов книг 4 глава 15»).

Насамкінець варто згадати ще один характерний тип «цензування», де Галятовський, як видається свідомо, опускає притаманні середньовічним описам чуд фізіологічні подробиці, котрі могли б відштовхнути читача своїм натуралізмом. Це, серед іншого, яскраво видно на прикладі детального переказу/перекладу легенди Цезарія Гейстербахського про священика, якому альбігойці («геретыки Альбѣнгенес») відрізали язика за те, що славив у храмі Діву Марію. Коли покаліченого привели до Ключійського цистеріанського абатства, де він щиро молився, Богородиця, як стримано повідомляє Галятовський, «показавшия ему, язык урѣзаныи знову привернула» (НН. 287–288). У Цезарія натомість сцена uzдоровлення набагато пікантніша. Мати Божа, тримаючи у руках перед бідолашним священиком «кусень м'яса у формі язика» [carnem linguae formam habentem in manu tenens], наказала йому відкрити рота, а далі «digitis ori eius immissis, radice linguae praecise carnem eandam coniunxit et univit, sicque disparuit» [вклавши пальці йому до рота, точно приклала і з'єднала цей кусень м'яса із коренем язика, а потому зникла]⁷³.

Підсумовуючи огляд наративних стратегій Галятовського, можемо констатувати найголовніше, а саме: практично всі задіяні ним техніки роботи з джерелами передбачають контакт із читачем. Так, коли він уводить до дуже стисло зреферованого чуда дослівний переклад прямої мови персонажів, то ця позірна надмірність насправді спрямована на те, аби досягнути «ефекту достовірності». Коли він, переказуючи чудо, опускає чи міняє якісь деталі, то йдеться або про майстерне уникання надто помітної «католицькості» першовзірця, або про бажання не привертати уваги до тілесності, або про те, щоб не викликати у читача відрази фізіологічними подробицями. З одного боку, такі техніки досконало відповідали т. зв. релятивістській концепції тексту-першовзірця, переклад якого, у цистеронівському дусі, мав бути пошуком еквіваленту, а не дослівним копіюванням, що надавало свободу у творенні свого роду «перекладу-компенсації» (застосування цієї могилянської виучки добре по-

⁷³ Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*. Vol. 2. P. 32.

казала Светла Матхаузова на прикладі Симеона Полоцького⁷⁴). З другого боку, цілком очевидною є мета Гаятовського — осмислене «конструювання» саме такого образу католицького сакрального простору, який він хотів донести до свого читача. Конкретні ж прикмети цього образу, як ми далі побачимо, доволі виразно проступають із селекції тих агіографічних мотивів, що їм було надано перевагу в прикладах.

Кластери житійних мотивів.

Виопуклення «важливішого» у новелах-вставках

Почати варто з нагадування, що в агіографії топіку житій, тобто повторювані елементи оповіді, які укладаються у певні цикли наративних мотивів, визначають не індивідуальні прикмети святого, а тип його подвижництва, описуваний за допомогою усталених для конкретного різновиду святості мовних кліше та ситуацій⁷⁵. Відтак, стереотипізація житійних текстів, змонтованих із практично одних і тих самих мотивів-блоків, доповнених аналогіями й ампліфікаціями з інших легенд, походить не від браку літературного таланту авторів, а від того, що метою агіографічного жанру була якраз однотипність, намагання підкреслити канонічний тип святої поведінки⁷⁶. Разом з тим, обростаючи новими деталями, повторювані образи могли з плином часу видозмінювати закладений у житіях моральний урок суголосно з уявленнями про певну «програму дій» для суспільства — приміром, коли візантійська агіографія пропагувала передусім аскетичний чернечий ідеал, то пізнішій агіографії вже йшлося про взірці належної поведінки та моралі кожного християнина. Утім, і в тому, й у другому випадку за неодмінний елемент переконування служило чудо. Теологічне тлумачення сенсу чуда, що його сформулював Тома Аквінський, навчало, що чудо є не де-

⁷⁴ Матхаузова С. *Две теории текста в русской литературе XVII в.* // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 31. Ленинград: Наука, 1976. С. 274, 277–283.

⁷⁵ Пор. на сьогодні вже класичний огляд: Delehayе, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. 4 éd. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955. P. 12–34, 63–70, 97–118 та ін. (Subsidia Hagiographica, 18).

⁷⁶ Лурье В. М. *Введение в критическую агиографию*. СПб: Аxiоma, 2009. С. 46.

монстрацією Божої сили, а знаком постійної присутності Бога у світі — даром, який посвідчує любов Бога до людини⁷⁷.

Таку інтерпретацію приймали й київські богослови⁷⁸, тож не дивно, що цикли проілюстрованих чудами агіографічних мотивів, яким було надано перевагу в прикладах Йоаникія Галятовського, у цілому відповідають томістській інтерпретації чудодіяння та збігаються за змістом і для католицьких, і для ранньохристиянських та пізніших православних святих, хоч у другому випадку варіацій, звісно, більше, бо незрівнянно більшим було число використаних житій. Абсолютна перевага епізодів, у яких діють герої обох гілок християнства, припадає на явлення знаків божественного обранництва праведникам як «сосудові ізбранному». Мова про різноманітні демонстрації сходження на праведника Святого Духу (світлості, вогненного стовпа тощо), коли він молиться чи править службу Божу; про показування свідкам того, як святий простує по смерті на небо в супроводі ангелів або й самої Маєтері Божої; про нагороду за побожність/чистоту знаками божественної ласки; про наділення даром чудотворення, долання демонських підступів, зцілення та пророчих видінь; про явлення Христа чи Богородиці, що навчають «правильної віри». Кожний із цих мотивів проілюстровано чудами як із католицьких, так і з ранньохристиянських житій, щоправда, у католицькому випадку їх набагато щедріше оздоблено позажитійними міракулами подібних за змістом благодіянь, явлених побожним, хоч і не святим людям.

Єдиний мотив, де католицькі святі помітно «обганяють» своїх ранньохристиянських колег, стосується знамень святості при народженні чи по смерті праведника, як ось тут, у не включеному до житій Сурія/Скарги чуді Клари Асизької: після смерті на її серці буцімто знайшли «Х[рист]а, на крстѣ распятого, знашли вѣнец терновый, знашли столп и иншыи инструмента муки Х[ристови]» (НН. 142). У прикладах Галятовського є аж чотири екзотичних чуда такого змісту, що їх полюблили середньовічні автори міракул. Окрім святої Клари, посмертні знаки на серцях/тілах було нібито знайдено у

⁷⁷ Rusiecki, Marian ks. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995. S. 127–140.

⁷⁸ Пор. виклад Афанасія Кальнофойського (1638 р.) про різницю між чудом (miraculum) і дивовижним випадком (mirabilium), підкріплений посиланнями на Тому: Athanasiusa Kalnofoyskiego *Тератουρημα lubo Cuda*. S. 173–175.

святої Маргарити Угорської, а також у звичайних людей — нідерландського монаха Йосціона та «одного чоловіка на ім'я Йоан» (у першого, за Вінцентом, з уст, вух та очей повиростали троянди з початковими літерами псалмів, які склалися на слово «Марія», а другому, за Алоїзієм Новаринським, з рота виросла лілія із золотим написом «Радуйся, Марія»). Помітний інтерес Галятовського до таких чуд, припускаю, міг зумовлюватися бажанням підказати читачеві паралель між «своїм» (православним) і «чужим» (католицьким) чудодіянням. Адже в православному обігу добре знали чудо з антиохійським мучеником Ігнатієм Богоносцем, на чиему серці кати знайшли напис золотими літерами «Ісус Христос». Цю ранньохристиянську байку «скептичний» Сурій спростовує (Surius VIII. 79), проте Галятовський її наводить, а пізніше повторює у «Четях Мінеях» і Димитрій Туптало (щоправда, не без вагань: «Дехто розповідає і таке»)⁷⁹. Такий самий прийом застосовано і в прикладах явлення майбутньої святості при народженні та в дитинстві святого: тут аналогом католицьких чуд такого змісту з Германом із Кельна, Егдієм Асизьким і Томою Аквінським виступає знане православному читачеві провіщення про народження мч Стефана Нового.

Натомість коли йдеться про мотив долання тілесних спокус, то в прикладах Галятовського абсолютно домінують добре відомі читачам за літургійним поминанням ранньохристиянські пустельники та подвижники, тоді як для католицьких святих його зведено до єдиної згадки при імені Бенедикта Нурсійського. Щоправда, про обов'язок християнина протистояти гріховним звабленням не забуто, але Галятовський перекладає цю боротьбу на плечі звичайних людей у позажитійних міракулах.

Сигнальними на цьому тлі видаються ті кілька мотивів, де католицьким святим місця взагалі не знайшлося. Найвиразніше це видно на прикладі такого розповсюдженого топосу, як оприявлення прямої божественної волі/опіки над «оселею Бога» — монастирем чи храмом, а також над «знаком Бога» — іконою та реліквією, їх явленнями і перенесеннями. Якщо у православному випадку героями чуд такого змісту виступають і святий «спільного фонду» Теодор Сікеот, і афонські подвижники Петро та Афанасій, і киево-печерські Антоній та Феодосій, то для католиків зарезервовано лише

⁷⁹ Туптало, Дмитро. *Життя святих (Четы Мінеї)*. Т. 4 (Грудень) / Переклад Дарії Сироїд. Львів: Свічадо, 2008. С. 430—431.

кілька міракул, причому без героя-святого: у цих епізодах ікона діє або сама, або за допомоги ангелів — як, приміром, у Лорето чи в якійсь «Валкурії», де образ Матері Божої уцілів під час пожежі, бо його піднесли на повітря ангели «и на предмѣстю далеко в одном огородѣ положили» (НН. 299). Такий акцент, як видається, мав на меті «звукити» простір благодаті католицького світу до універсальних проявів Божої ласки, тоді як східній Церкві Бог засвідчує її «регулярно» через святих.

Своєрідно потрактовано католиків і в мотиві наділення святого даром світської мудрості. На цей мотив, що бере початок від євангельської оповіді про сходження Святого Духу на апостолів, які почали говорити різними мовами (Дії 2:3–4), натрапляємо і в ранніх патериках⁸⁰, і в пізніших переробках та латинських міракулах, наприклад — у Цезарія Гейстербахського, де певний побожний монах-*idiota*, тобто неписьменний, отримав від Бога дар дивовижно яскравого проповідування⁸¹. Галятовський, як і в уже згаданих вище епізодах, «паралелізує» візантійські та католицькі прикмети святості. Він компонує поруч, одну за другою, дві коротких оповідки — візантійську з життя святого Романа Солодкоспівця і католицьку, але не про святого, а про звичайного монаха Германа. Роман «нѣчого не умѣл», однак потому, як Мати Божа дала йому з'їсти «картку звиту», став «так мудрый, же иных перевышал мудростію», а Герман, захворівши, попросив у Богородиці не здоров'я, а знання мов, після чого йому ніхто «не был ровный в науцѣ» (НН. 273). Натомість з обома цими, телеграфно переказаними, чудами підозріло контрастує уміщена тут же найдовша за обсягом серед усіх прикладів Галятовського легенда-антижитіє магдебурзького єпископа Удона (НН. 272–273). Той «был до науки тупый и неспособный», але за ласкою Диви Марії отримав «дар умѣтности», після чого «почал всѣх наукою и диспутацією перевышшати», щоправда, далі пустився берега та, попри нагадування самого Христа, безтямно грішив, аж доки чорти не потягнули його до пекла. Звісно, легенда

⁸⁰ Пор., зокрема, життя єгипетського пустельника Ора у Руфина та Єфрема Сирина у «Скитському патерику»: Руфин Пресвітер. *Життя пустинних Отців* / Переклад Оксани Криницької. Львів: Місіонер, 2007. С. 73; *Древній Патерик* / Переклад з російської. Львів: Свічадо, 2009. С. 225–226.

⁸¹ *Caesarii Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*. Vol. 2. P. 219–220.

про Удона могла привабити Галятовського своєю драматичністю та експресивністю, однак чи немає в ній і бажання нагадати читачеві, що досконала католицька вченість не є запорукою спасіння?

Врешті, для ще одного розповсюдженого житійного мотиву — про втечу святого від мирської «слави»⁸² — Галятовський не подає жодного католицького аналогу ані з житій, ані з міракул. Утім, і серед ранньохристиянських святих він побіжно згадує у такому контексті лише Алексія Чоловіка Божого, що може слугувати ще одним доказом зорієнтованості на читача, який «не схвалив би» ідеалу анахоретства, адже в тогочасному українському сприйнятті «слава» була вже цінністю бажаною та безумовно позитивною⁸³.

Загалом же, з огляду на величезну кількість прикладів-чуд, наведених Галятовським, встановити його «тематичні пріоритети» складно. За певний орієнтир, як видається, тут можуть послужити ті випадки, коли епізод було переказано не стисло, а в довшій новелі — з іменами героїв, зазначенням місцевості, сюжетною інтригою, діалогами та фіналом. Очевидна стилістична інакшість таких новел на тлі решти оповідок із коротким повідомленням про чудо наштовхує на думку, що автор, немовби «призупиняючи» рестраційний плин оповіді, мав на меті саме в цьому місці зактивізувати увагу читача⁸⁴. Звісно, різниця між трохи детальнішим переказом чуда і тим, що я називаю «новелою», досить умовна, але, відштовхуючись від щойно зазначених критеріїв, я спробувала гіпотетично обрахувати число таких наративних вкраплень. Отож коли відкинути кілька дегенд про покарання юдеїв і грішників та про явлення/перенесення ікон без участі земних персонажів, то в цілому на близько 600 чуд припадає 47 новел — 23 з католицькими

⁸² Пор. велику популярність цього мотиву у житіях московських святих: Руди Т. Р. *О композиции и топике житий преподобных* // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 57. СПб., 2006. С. 487–490.

⁸³ Див. детальніше: Довга, Лариса. *Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля)*. Київ–Львів: Свічадо, 2012. С. 149, 153–155, 276 та ін.

⁸⁴ Аналогічне використання наративних засобів впливу на читача шляхом уведення до житійного тексту «wdzięcznych» новел, де чудо переплітається з яскравим епізодом, широко практикував і Скапра: Ceccherelli, Andrea. *Od Surlusza do Skargi*. S. 61.

героями та 24 з ранньохристиянськими. Зіставлення їхнього змісту та персонажів подано у додатку 2.

У наведеному тут переліку, по-перше, впадає в очі парадоксальна неспівмірність пропорцій між загальним числом ранньохристиянських і католицьких чуд та кількістю вставних новел. Адже перших у прикладах Галятовського майже втричі більше, ніж других, а тим часом новелами їх розцвічено порівну. Пояснити це специфікою використаних джерел навряд чи випадає, бо Галятовський добре знав «Діалоги» Григорія Великого, «Церковні аннали» Баронія, «Театр людського життя» Цвінгера/Бейерлінка тощо, де є чимало яскравих оповідок про дивовижні епізоди ранньохристиянської доби.

По-друге, привертає увагу диспропорція між житійними чудами та позажитійними міракулами на ранньохристиянському та «новому», католицькому сакральних просторах. Коли в першому випадку героями новел виступають, за трьома винятками, лише святі, то в другому простір чудодіяння кардинально протилежний. Тут в абсолютній більшості не святі, а звичайні побожні люди долають демонські підступи, зазнають благодіянь божества у лихих життєвих пригодах, сподобляються есхатологічних видінь тощо.

Врешті, по-третє, доволі помітною є тематична різниця в епізодах, що їх марковано новелами. У таких популярних житійних мотивах візантійської агіографії, як чудодіяння реліквій і дар долання катаклізмів та підкорення диких звірів, місця католикам не знайшлося, натомість в есхатологічному візіонерстві вони займають виразно лідерську позицію, а в міракулах про спасенне чудо сповіді присутні лише вони.

Наведені спостереження дозволяють сформулювати кілька обережних висновків стосовно того, які ознаки католицького сакрального простору Галятовський виокремлює як «важливі». Зокрема, практично однакова кількість новел, присвячених двом гілкам християнської ойкумени, вочевидь засвідчує намагання представити читачеві обидва відлами християнства як рівнозначні. Складніша справа з диспропорцією житійних чуд та позажитійних міракул на ранньохристиянському та «новому», католицькому сакральних просторах. Найімовірніше, за цим стоять два часових рівні сприйняття ієрофанії у свідомості Галятовського: подвиги ранньохристиянських героїв він ототожнює із т. зв. «іконічним», застиглим часом святості, натомість «нове» (католицьке) християнство постає в його

новелах як наповнене викликами повсякдення звичайної людини, що живе «тут і тепер».

Найприкметнішою, проте, видається абсолютна перевага тих католицьких чуд, де описано есхатологічні візії та спасенну силу передсмертної сповіді. Окрім єдиного випадку з традиційною для православ'я візією «ліствиці», по якій на Страшному Суді піднімуться на небо праведники⁸⁵, решта новел оповідає про «індивідуальний» посмертний суд та повернення грішника до життя «для чинення покути». Цей мотив вочевидь відсилає до ідеї чистилища, хоч Галятовський і не вживає цього поняття, називаючи посмертні терпіння душі звичним словом «митарства». Нагадаю, ідею партикулярного суду категорично відкидало грецьке та московське богослів'я⁸⁶, а ставлення київських богословів XVII ст. до догмату чистилища було настільки суперечливим, що це вимагало б окремої статті. Що ж до Галятовського, то на його солідаризацію з католицьким ученням вказує не лише специфіка есхатологічного візіонерства, а й дві новели про силу сповіді, яка полегшує посмертну долю грішника, адже, висповідавшись та отримавши відпущення гріхів, той здійснює акт покути (*satisfactio*, укр. дозлетвореніє)⁸⁷ за переступи, що їх уже не буде «пред'явлено» душі на потойбічному суді.

У підсумку можемо констатувати, що тематичні сюжети новел Галятовського мали навіювати читачеві сприйняття католицького

⁸⁵ Мова про видіння Страшного Суду «законника Лео»: «Там стояли двѣ драбинѣ высокіи, от землѣ аж до нба, една червоная, другая бѣлая. На червоную вспирался Х[ристо]с, обрaженый и розгнѣванный. Которыи люде шли през тую драбину до нба, падали на землю з драбины. Потом удалися тыи люде до бѣлои драбины...» (НН. 190–191).

⁸⁶ Meyendorff, John. *Teologia byzantyńska. Historia i doktryna* / Przełożył Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984. S. 281–283; Корзо, Маргарита. *Українська и белорусская катехитическая традиция конца XVI — начала XVII в.: Становление, эволюция и проблема заимствований*. Москва: Канон, 2007. С. 353 (прим. 2), та ін.

⁸⁷ Покутні практики (*satisfactio*) були канонічно затверджені Тридентським собором у 1551 р. як обов'язковий елемент відпущення гріхів на сповіді (*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*. Т. 4 (1511–1870) / Opr. ks. Arkadiusz Baron, ks. Henryk Pietras SJ. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005. S. 482–501); у Київській митрополії «дозлетвореніє» фіксується на догматичному рівні в Короткому катехизисі Петра Могили 1645 р., проте реально — ще раніше.

сакрального простору як загалом рівнозначного православ'ю, причому простір цей поставав не як абстрактний, а як «діючий», наповнений живим повсякденням побожних християн. Окрім того, через ці-таки новели проступає погляд автора на шанси спасіння. Адже закамуюльована у легендах-прикладках думка про можливість очищення від гріха пропонувала, по суті, не католицьке «пастирство страху» чи православне «пастирство сорому»⁸⁸, а «пастирство надії», як метафорично окреслив це Жак Ле Гофф, обговорюючи уявлення про тимчасовість перебування душ у чистилищі, звідки вони могли переміститися до «місць відпочинку» ще перед Страшним Судом⁸⁹.

Проект без продовження (замість висновків)

У працях, що побачили світ після обговорених тут збірок Йоаникія Галятовського, можемо натрапити тільки на поодинокі «латинські» приклади, причому не з житій католицьких святих. Так, у прозовому вступі Лазаря Барановича до книжки його девоційних віршів на честь Матері Божої, окрім «чуда ангелів», які перенесли Дім Богородиці з Віфлеєма до Лорето, згадано без посилань лише про божественну допомогу Донові Пелайо у війні з «маврами» та про напучення абатові Гельсину — як доказ Непорочного Зачаття Діви Марії⁹⁰ (до речі, посланцем Богородиці тут є не «світлий муж», як у Галятовського, а св. Миколай, що засвідчує побутування ще одного першовзірця). Так само коротко й здебільшого без прив'язки до джерел переповідає близько десятка католицьких позажитійних міракул Антоній Радивиловський⁹¹, а Симеон Полоцький у напучувальних паралелях «Вертограду многоцвітного» обмежується античними прикладами⁹² (винятком є лише три поіменні згадки про середньовічних королів,

⁸⁸ Пор.: Корзо М. А. *Образ человека в проповеди XVII века*. Москва: Институт философии РАН, 1999. С. 48–52, 66–71.

⁸⁹ Ле Гофф, Жак. *Рождение чистилища*. С. 148, 154, 312 та ін.

⁹⁰ [Baranowicz, Łazarz]. *W wieniec Bożey Matki ss. Oycow kwiatki, Naswiętszey Panny sertum ex floribus ss. Patrum decerptum*. W typographiie Czernihowskiey, 1680. S. p.

⁹¹ Крекотень В. І. *Оповідання Антонія Радивиловського*. С. 208, 211, 213, 214, 274, 306 та ін.

⁹² Пор. аналіз: Киселёва, Марина. *Интеллектуальный выбор России второй половины XVII — начала XVIII века*. С. 191–195.

натомість маляра з Фландрії, героя однієї з надзвичайно популярних міракул, якого демон зіпхнув з драбини, але Богородиця власноруч підтримала, ухильно названо «Иконописец нѣкто»⁹³).

Як бачимо, «проект» Галятовського з освоєння католицького сакрального простору не знайшов продовження, а отже, віддзеркалював лише його особисту позицію, а не ширші тенденції релігійної культури київських церковних інтелектуалів. Тим часом розглянута вище специфіка наративних технік Галятовського виразно засвідчує, що він орієнтувався якраз на контакт із читачем, та й, зрештою, всяка підбірка моральних акцентів і прикладів у проповідництві є опосередкованим зворотним «портретом суспільства», якому цю продукцію адресовано. Чутливість Галятовського до «запитів» такого роду добре підтверджують тексти його казань, які виразно тяжіють до т. зв. францисканської манери проповідання, тобто до простого й емоційного пояснення правд віри не через теологічні абстракції, а в категоріях «народної побожності» та аплікування до повсякденного досвіду⁹⁴. Певну паралель до його казань бачимо, зокрема, і в тогочасній італійській гомілетичі, що спиралася на «народне», живе й драматичне, представлення моделей святості, а водночас була розмежована за мовним регістром: «високу проповідь» для освіченої публіки виголошували латиною, натомість катехітичне чи моральне напучування — італійською⁹⁵ (те

⁹³ Симеон Полоцкий. *Избранные сочинения* / Подготовка текста И. П. Еремина. Санкт-Петербург: Наука, 2004. С. 17, 18, 29, 45 (репринт видання 1955 р.). Про популярність легенди побожного маляра див.: Гуревич А. Я. *Культура и общество средневековой Европы*. С. 164. Галятовський переказує цей епізод у новелі за Вінцентом із Бове (НН. 289).

⁹⁴ Про різницю між домініканською і францисканською манерою проповідання ширше див.: Lyons, Mary E. *Style* // *Concise Encyclopedia of Preaching* / Eds. William H. Willimon, Richard Lischer. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995. P. 461. Пор. також: Kuczyńska, Marzanna. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku — specyfika funkcjonalna* (Cyryl Stawrowiecki: *Ewangelia pouczająca, Rochmanów 1619; Joannicjusz Galatowski. Klucz rozumienia. Kijów 1659*). Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2004. Авторка не проводить такого зіставлення, проте її спостереження над умінням Галятовського наповнити абстрактні правди віри живою символікою (с. 107–115) досконало свідчать на користь «францисканської» манери.

⁹⁵ Norman, Corrie E. *The Social History of Preaching: Italy // Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*. P. 156–171.

саме бачимо і в українському випадку, де функцію латини виконувала церковнослов'янська у проповідях Лазаря Барановича — на відміну від «простомовних» казань Галятовського).

Отож що транслював Галятовський своїй аудиторії, очікуючи на порозуміння, і чи вона його «почула»? Відповідаючи на першу частину питання, навряд чи випадає приміряти впливи потридентської католицької агіографії та гомілетики. Адже більш ніж сумнівно, аби не надто освіченого читача/слухача «простомовних» прикладів цікавив соціальний, історичний та географічний універсалізм вселенського християнства, а тим більш вибірка житій за критерієм популярності імені святого, що помітно у зводі Скарґи⁹⁶, бо, не знаючи літургійного поминання «чужих» святих, православний загал просто не зміг би цього оцінити. Відтак, схоже, головна мета Галятовського полягала не в тому, аби «примирити» православ'я з католицизмом, а в активізації сили віри як такої шляхом нагадування про «доступність» для кожного побожного християнина божественної допомоги/опіки, чому присвячено абсолютну більшість прикладів. Католицькі житія святих, а особливо чуда зі звичайними людьми, набагато густіше занурені в «соціальне»⁹⁷, ніж високі подвиги ісповідників, пустельників та мучеників ранньохристиянської доби, надавали незрівнянно більшу кількість доказів милосердя Божого, що не покине людину ані в скруті, ані в годину смерті. Коли ми пригадаємо, що збірки Йоанікія Галятовського побачили світ у добу воєнних лихоліть та загостреного відчуття крихкості й непевності людського життя, то, мабуть, власне в цій обставині знайдемо резони його несподіваного на тлі попередньої православної традиції звернення до католицького сакрального простору. Чутливо реагуючи на біди своєї пастви, зануреної у війни та розбрат, а також рефлексуючи з приводу власних поневірянь⁹⁸, він знайшов набагато виразніший «промінь надії» не в східнохристиян-

⁹⁶ Ceccherelli, Andrea. *Od Suriusza do Skargi*. S. 81–83.

⁹⁷ Цей аспект детально проаналізовано: Гуревич А. Я. *Культура и общество средневековой Европы*. С. 184–197 та ін.

⁹⁸ Так, у вступі до «Месії правдивого» (1669 р.) він пише: «Помяни Г[оспо]ди Іоанікія и всѣ труды и трудности, и шкоды, и небезпеченства, и болезни, и всѣ оутрапєня мои, которіи сію книгу я на хвалу Твою пишуци поднялем, виждѣ смиреніє моє и труд мой и отпусти вся грѣхи моя. Не маючи обітели своєї, але тулячіся и блукаючи по свѣту, в чужих обителях сію книгу писалем...» (МП. 5–6).

ських, а в переконливо та з густим розмахом представлених читачеві католицьких свідчень про рятівну Божу ласку.

Спокусливо було б пояснити такий вибір релігійною відкритістю Галятовського, проте в жодному з його творів я не знаходжу ознак свідомого обстоювання цієї позиції, радше навпаки — раз по раз натрапляємо на виопуклення більшої «сотеріологічної надійності» православ'я. Тож «казус Галятовського», найімовірніше, можна пов'язати з його пастирсько-соціальною активністю — рисою безумовно західного родоводу, як, зрештою, і феномен його «вченості». Показово, проте, що ефект вийшов за рамки намірів автора. Він прагнув лише «активізувати віру», а тим часом насправді посприяв розмиванню ексклюзивних православних претензій на «ключ від Царства Небесного». На це вказує феноменальна популярність його проповідей та збірок прикладів, які не лише перевидавали та перекладали, а й копіювали вручну і українські православні священники, і їхні опоненти-уніати, і католики, і далекі від знання «латинського світу» московські ченці⁹⁹. Отож читач «почув» Галятовського, хоч і не достеменно так, як він сам планував.

⁹⁹ Переклади та перевидання на сьогодні добре вивчено, натомість розповсюдження у копіях та списках вимагає окремого аналізу, який виходить за рамки завдань цієї статті.

**Перелік згаданих Йоаникієм Галятовським католицьких святих
та позажитійних міракул, що суголосні чудам відповідного святого¹⁰⁰**

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Галятовським джерела	Кількість позажитійних міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Галятовським джерела
Андрій єп. Ф'езоланський [Andreas Fiesolanus], кармеліт († 1373)	1 НН. 333 (Сурій)	5 НН. 270 (Майор, Герольт, Вінцент) НН. 307 (Цезарій) НН. 308 (Майор)
Антонін архєп. Флорентійський [Antoninus Florentinus], домініканець (1389–1459)	1 НН. 304–305 (Вінцент)	1 КР-2. 89, 200 (джерело не вказане)
Арнульф єп. Суасонський [Amulphus Suessionensis] († 1087)	1 НН. 276 (Сурій)	—

42

¹⁰⁰ Джерело у своїх примітках Галятовський подає почасти у перекладі, почасти в кириличній транскрипції, причому не завжди однаково: іноді зазначено лише ім'я автора ужитого тексту, іноді — лише назву його праці, іноді — те й друге, але з такими скороченнями, які перетворюють примітку на справжній ребус. З огляду на цей різнобій та задля зручності зіставлень наводжу в таблиці тільки імена авторів, оскільки назви їхніх творів здебільшого згадуються в основному тексті статті. Варто застеретти й те, що Галятовський міг повторювати оповідь про одне й те саме чудо у різних книжках, а на одній сторінці подеколи наводив кілька чуд певного автора, тому показана на таблиці кількість згадок у його посиланнях не завжди відповідає числу описаних ним чуд.

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Галятовським джерела	Кількість позажиттєвих міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Галятовським джерела
Бенедикт Нурсійський [Benedictus], абат-засновник монастиря в Монте-Касино († 543)	4 КР-1. 299 («В житті») БП. 292 (Григорій Великий) ДУ. 414 (Там само)	14 КР-1. 336, 345 (Майор) НН. 274, 277, 286 (Майор) НН. 275 (Сурій) НН. 289 (Герольт) НН. 289, 290, 310 (Цезарій) НН. 290 (Цвінгер/Бейерлінк) НН. 305 (Бароній) НН. 307 (Меховій) МП. 292–293 (Григорій Великий) МП. 367 (Григорій Турський) БП. 398 (Мартін Бельський) БП. 409 (Цезарій)
Блезилла Вдова [Blesilla Vidua] (V ст.)	Лише паренеза ДУ. 419 (Геронім)	—
Герман еп. Капуї [Hermanus Capuanus] (VI ст.)	1 ДУ. 414 (Григорій Великий)	—
Герман з Кельна [Hermanus de Colonia], домініканець († 1230)	1 НН. 300 (Сурій)	1 КР-1. 451; НН. 273 (Мартін Бельський)

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Галатовським джерела	Кількість позажитійних міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Галатовським джерела
Григорій археп. Турський [Gregorius Turonensis] (бл. 538 — 594)	2 КР-1. 44 («В житії») НН. 306 (Фортунат)	8 НН. 266 (Майор) НН. 266 (Тома з Кантімпре) НН. 275, 301 (Юстин Меховій) НН. 297–298 (Карло Сігоні) НН. 331 (Петро Велебний) НН. 333 (Антонін Флорентійський)
Егідій Асизький [Egidius de Assisi], францисканець († 1273)	1 НН. 251 (Сурій)	2 НН. 284 (Майор) НН. 307 (Юстин Меховій)
Ельзеарій [Elsearius de Gallia Narbonensi], францисканець († 1323)	1 НН. 333 (Сурій)	—
Йоан Пустельник [Iona Silentiarius; св. Калогеро], сицилійський монах (I пол. VI ст.)	2 МП. 719–720 (Григорій Великий) ДУ. 436 (Бароній)	6 КР-2. 63; НН. 279 (Бароній) КР-2. 183; НН. 302; ДУ. 435–436 (Григорій Великий і Бароній) КР-2. 190; НН. 312 («Хроніка французька»?) НН. 264–265 (Алан Рошський) НН. 277 (Майор) НН. 278 (Герольт)

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Гаятовським джерела	Кількість позажитійних міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Гаятовським джерела
Катерина Сьєнська [Catharina Senensis], домініканка (XIV ст.)	1 НН. 262–263 (Сурій)	7 НН. 263 («Александр в традиціях»?) НН. 263 (Карло Сігоні) НН. 271 (Маршан) НН. 278 (Цезарій) НН. 282 (Майор) НН. 313 (Юстин Меховій) НН. 332 (Еквілін)
Клара Асизька [Clara Virgo], францисканка († 1253)	1 КР-2. 141–142 (Тома Бозій)	2 НН. 256 (Вінцент) НН. 256 (Алоїзій Новаринський)
Лютгарда з Брананту [Luthgarda Virgo], цистеріанка († 1246)	2 НН. 279 (Маршан) НН. 287 (Сурій)	3 НН. 248 (Йоган Верденський) НН. 248 (Ансельм) НН. 275 (Тома з Кантімпре)
Маргарита Угорська [Margaretha Virgo], домініканка († 1270)	3 КР-2. 141 (Лодовіко з Гранаді) НН. 265 (Лопес) НН. 307; ДУ. 417 (Гарін)	16 НН. 264–265 (Луцій Маріней) НН. 270–271 (Герольт) НН. 271–272 (Алан Рошський) НН. 272 («Тома Акосо»?) НН. 272 («Таксій»?) НН. 276, 287–288 (Цезарій) НН. 283–284, 289 (Вінцент) НН. 291–292, 296–297, 303–304 (Цвінгер/Бейерлінк)

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Галятовським джерела	Кількість позажитійних міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Галятовським джерела
Марія Ойнійська [Maria Oegniacensis], бегінка († 1213)	2 НН. 271 (Яків Вітрійський) НН. 279 (Сурій)	—
Мартин єп. Турський [Martinus Turonensis] (336–397)	1 БП. 407 («В житті»)	—
Миколай з Толентина [Nicolaus Tollentinus], августиніанець († 1306)	1 НН. 277 (Сурій)	—
Пасхалій I Папа [Paschalius Papa] (817–824)	1 КР-2. 182; НН. 279; МП. 677; ДУ. 435 («Монументум о Пракседі»?)	—
Радбод, єп. Утрехтський [Radbodus Traiectensis] (?)	1 НН. 275 (Сурій)	—
Ромула [Romula], італійська монахиня († 560)	1 КР-2. 61; НН. 301; МП. 679; ДУ. 414 (Григорій Великий)	—
Саломея Угорська [Salomea Virgo], клариска († 1268)	1 НН. 265 («В житті»)	—
Стефан Великий, король Угорщини [Stephanus Rex] (997–1038)	2 НН. 271 (Хартуїт)	2 КР-1. 337; НН. 261 (Бароній) НН. 305 (Бароній)

Ім'я святого	Кількість атрибутованих святому чуд із зазначенням вказаного Галятівським джерела	Кількість позажитійних міракул, суголосних чудам святого, із зазначенням вказаного Галятівським джерела
Тереза Авільська [Teresia de Avila], кармелітка († 1582)	Лише паренеза НН. 265 (Рібейра)	—
Тома Аквінський [Thomas Aquinata], домініканець (1225/26—1274)	1 НН. 257 (Сурій)	—
Тома археп. Кентерберійський [Thomas Cantuariensis] († 1170)	1 НН. 267 (Юліан Померій)	—
Фурс з Гібернії [Furseus de Hibernia], ірландський монах († бл. 655)	1 КР-2. 180—181; ДУ. 434 («В житті»)	—
Разом святих 27	Разом житійних чуд 35	Разом позажитійних міракул 67

**Перелік новел-вставок у творах Йоаникія Галятовського
з оповіддю про чуда із житій святих та позажитійні міракули, суголосні цим чудам¹⁰¹**

Наративний житійний мотив	Чуда ранньохристиянських святих та суголосні їм позажитійні міракули		Чуда католицьких святих та суголосні їм позажитійні міракули	
Дар подолання демонських підступів у відверненні від побожності та у тілесних спокусах (13 новел)	<p><i>Житійні чуда</i> (8): Антоній Великий (БП. 389–90); Макарій Великий (БП. 409); Мартиніян Пустельник (БП. 391–92); Наркис еп. (БП. 408); Павел Препростий (БП. 410); Сильвестр I Папа (МП. 581); Теофіл Економ (КР-І. 318); Юліан мч (НН. 394)</p>	<p><i>Позажитійні міракули:</i> немає</p>	<p><i>Житійні чуда</i> (1): Бенедикт Нурсійський (БП. 392)</p>	<p><i>Позажитійні міракули</i> (4): Гієронім маляр (НН. 309–10); «Єдна панна» з Мехельна (НН. 302); «Єден жид» з Кампанії (МП. 292–93); Сильвестр II Папа (БП. 398)</p>

¹⁰¹ Житійні мотиви подаю за порядком частотності їх використання у новелах Галятовського. Варто застерегти, що до наведених ним коротких оповідок про чуда, по-перше, залучено ширше коло мотивів, а по-друге, кількість таких оповідок далеко не завжди збігається із частотністю новел.

Наративний життєвий мотив	Чуда ранньохристиянських святих та суголосні їм позажиттєві міракули		Чуда католицьких святих та суголосні їм позажиттєві міракули	
Допомога Богородиці-заступниці у спасінні від гріха чи загибелі та в скруті (9 новел)	<p><i>Життєві чуда</i> (2): Боніфатій Милостивий (НН. 302–03); Даниїл Пресвітер (НН. 266–67)</p>	<p><i>Позажиттєві міракули</i> (1): Єврейський хлопчик з Константинополя (КР-1. 440)</p>	<p><i>Життєві чуда</i>: немає</p>	<p><i>Позажиттєві міракули</i> (6): Геногефа з Брананту (НН. 267–68); Маляр із Фландрії (НН. 289); Священик, зцілений у Клюні (НН. 287–88); Філіп Клівій з Бургундії (НН. 296); Юнак з Іспанії (НН. 264–65); Яків юдей з Англії (НН. 283–84)</p>
Дар есхатологічних візій (8 новел)	<p><i>Життєві чуда</i>: немає</p>	<p><i>Позажиттєві міракули</i> (2): «Феофан законник» (БП. 402–03); «Законник» з Месопотамії (МП. 833–34)</p>	<p><i>Життєві чуда</i> (1): Йоан Пустельник (МП. 719–20)</p>	<p><i>Позажиттєві міракули</i> (5): «Амадей законник» (НН. 313); «Законник Лео» (КР-2. 190–91); «Єден млоденец» з Англії (НН. 278); Ескіл єп. Думський (НН. 277); Яків лихвар з Італії (НН. 263–64)</p>

Наративний життєвий мотив	Чуда ранньохристиянських святих та суголосні їм позажиттєві міракули		Чуда католицьких святих та суголосні їм позажиттєві міракули	
Навчання «правильної віри» Христом, Дівою Марією чи апостолами (8 новел)	<i>Життєві чуда</i> (5): Євстафій Плакида (КР-1. 466); Катерина Александрійська (НН. 268); Лев I Великий Папа (НН. 286); Марія Єгиптянка (НН. 262); Прокопій Неанія (КР-1. 466–67)	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає	<i>Життєві чуда</i> (1): Тома Кентерберійський (НН. 267)	<i>Позажиттєві міракули</i> (2): Гельсин абат реймський (НН. 248–49); «Єден млоденец» із Бонна (НН. 263)
Оприявлення святості через чудодіяння реліквій (4 новели)	<i>Життєві чуда</i> (4): Євфимія мч (МП. 375–77); Єпифаній Кіпрський (МП. 371–72); Климент Папа (МП. 374–75); Лукіян Пресвітер (МП. 378)	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає	<i>Життєві чуда:</i> немає	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає
Дар долання катаклізмів та влади над звірами (2 новели)	<i>Життєві чуда</i> (2): Іларіон Великий (КР-1. 471–72); Сава Освящений (КР-1. 161)	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає	<i>Життєві чуда:</i> немає	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає
Чудо прощення грішника завдяки сповіді (2 новели)	<i>Життєві чуда:</i> немає	<i>Позажиттєві міракули:</i> немає	<i>Життєві чуда:</i> немає	<i>Позажиттєві міракули</i> (2): Александра з Арагону (НН. 280); Север священик з Італії (КР-2. 183)

Наративний життійний мотив	Чуда ранньохристиянських святих та суголосні їм позажиттійні міракули		Чуда католицьких святих та суголосні їм позажиттійні міракули	
	<i>Життійні чуда:</i> немає	<i>Позажиттійні міракули:</i> немає	<i>Життійні чуда:</i> немає	<i>Позажиттійні міракули (1):</i> Удон археп Магдебурзький (НН. 272–73)
Чудо наділення світською мудрістю (1 новела)				
Разом 47 новел	Разом 21	Разом 3	Разом 3	Разом 20